



حاشية الفاضل الحقن «عبدالحكيم السالكوتي»
على حاشية الخيال على شرح العقائد النسفية

رهبانها جميع النظار رجع من الفاضل الحقن • جموا
فيه خلاصة النظار التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

()

جميع القارئين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعلنا من خلقه خلقا صالحا لا يبدل على نفسه المصطفى وعلى آله وصحبه السالكين نبيه وعدها وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة عالم هي المراسم النبوية على السائل الخاليه وأن متحقق على عمل جميع ما وضع عليها بعض الألفاظ الاعلام ومبدأك على الأمر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدك شيئا يتصلق بالشرح وإذ لي التوفيق (قوله) بل من قدس ذاته (لأن قلت) الأفكار مع فكر والافتراض مع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الحق وتزويده الله تعالى عن إدراكه كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك لو عدم وقوعه على خلاف باقي طيوزان أن يكونا بدسرين لو يطين بدد كانت بكنهها لا بواسطة الترتيب المذكور لأنه لا يتصلق بالمتنظرى مركب (قلت) للراي أمانة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الافتراض أن المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في التفولات (قوله) فحمدك حمدا نصرت الحق في الصباح فخر الوجه بضم حنن والفتارة الحسن وفي القاموس فخر الوجه والتعجب ولتكون كسر وكرم وفرح فهو فخر فخر وتغير والتغير التعبد المحض ويصالح به في كل لون فخر فخر واحمر فخر فخر واسمر فخر فخر والراي مع رؤسوهي كما في



الصباح الموضع للجب
بازهور سمي بذلك
لاستراحة الياء الساكنة
الياء التي تكونها و يقال
لراي الوادي واستراض
إذا استمتع فيه الماء
والزهرات جمع زهرة
وقد تحركت الياءات أو
نوره أو الأصغر منه
والأفكار كافتقر الأفعال
وأفخر الخبر ناع وقال
حفل القوم حفلا اجتمعوا

كاستفوا وحفل المجلس كز أله والانس بالقسم والألفة بالتحريك عند الوحشة والتفصيح جمع تفصيح على وهي الرأفة العلية ومعنى القارئين أنه بني على الله تعالى منه يدل على كمال تقديس الله عن كل ما يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس الله والتوجه إليه وذلك توجه إلى الله قبل الله مستحضراً تقديس ذاته وصفاته مما يليق بها اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنهها فيه فليح قوله عليه الصلاة والسلام الحسن أن نبي الله كان يراه ونحوه ككلمة حقائق ذات الله تعالى وغير خلفه كمن ما فيها من الاجزات البانية وقال الشيخ رحمه الله (احدها) يراد بها الاستبصار بالحدود كالحقائق والصفات والأفكار والافتراض (ثانيها) الإشارة إلى عدم من ضم إطلاق اليهيات على تعالى ما ورد من الخلافين وما والقي عليه تعالى في الكتاب والصفة (ثالثها) المدح والثناء من التبريد بالمقدس كما فعله الشارح إلى قدس فيه تحية كما سجد كره في إيضاح كلامه على لفظ سجدته لوروده ماضياً في كلام التفتت قال في الصباح قدس الله تزه وهو القدوس له لا اسم فاعل صرح به أن أبي شرف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) أنه ذكر القدر للتقريب إلى الحقائق وانتهى للتقريب إلى الصفات إشارة إلى ما سأل عنه من أن المراد بالصفات المتصلة في الباري تعالى ليس مؤثراً وقاطعاً لثباته في الحلق وقبيل في القبة في قوله الصفات الثابتة (خامسها) أن تصدير الكلام بكنهها بغير ترتيب لا يستلزم خلطاً بينها من المبدأ ليكون بتركه المنقطع إما لأن المراد بالحد في الحديث ذكر الله تعالى كسبائي

او لاجتها مرويضان يفتقد محمد الاثني او لان الحمد اظهار الصفات الكسالية وهو يحقق يفتقد الحمد وغيره بل يفتقد وغيره
 كما في حاشية السيد على شرح الطالع وهو احسن معاني الحمد لقبوله حمد الجبري تعالى فانه دون الحق القوي والاصحاح
 الشهورين وحده الطلقات باثنية الى حمد تعالى لا يمتد به انتهى (قوله ولي) في الصالح وليت الارباب بكسرتين ولابة
 توليته ووليت اليك وعليه له ويصح فيه التشديد (قوله اول) يضم الحزة وفي قوله للمكين تلحج لعبود الله احسن معاني
 وامتن معاني واحسن في زمره الساكنين (قوله السلام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر الطيع والبر والقرم بالفتح
 السيد ايضاً وقوله مكرم ككرم بواضه البير المكرم لا يحمل عليه ولا يلائل ولكن يكون لفتح ولتسبب التحريم وقوله ومتعجب
 خبير والخواشي جمع غاشية يطلق على قبض القلب وعلى جند الدين جنن السيد من اسفل يذره الى لعل وحسن به في الحروف
 والامانة الازالة (قوله منها ما عقد الفاضل) قال الشيخ علك لراد به التولي الحلي وكان المناسب نسبت لخالق الله ولا سيما
 في الاله الخفية وعدم نسبت التثنائي لظهوره ان اراد اظهار ما خلق واختار ماظهر والا نسبها ساً فله لم يفته الله وهو
 الولي شمس الدين احمد بن موسى النوير بالحلي وبضم مثابه مذكورة في التلحاق الحاشية انتهى (لعمري) ان الغشي في هذا
 الكتاب اعجاز النير عن الخيال بالفاضل الغشي ومن قول احمد بالغشي الدفق ومن قرأ كتاب بعض الفضلاء عن حمام الدين
 بعض الافاضل ومن بحر الافكار بالفاضل الحلي بالهاء القبة وعن غيرهم (٣) كليات الدين ومصلح الدين

ولعل على من دلى فوق مايسه الايام «وأولى مالا يحيطه الاوام» وعلى آله الذين هم كتبنا شرح
 عليه الصلاة والسلام من ذكره فيهم واصحابه الذين هم كاتبة من احدى به انتهى
 «ويزيد» يقول السيد المكين عبد الحكيم بن شمس الدين «ان شرح الفقه الحاشية لفتح الفهم والقرم
 الفهم «الما اراي» «سعد الله اركان التثاني» «لكنه خير متعجب ومتعجب قد اشترى من الفهم
 وشكره ابي التتول «قدما طولته الفواشي» وكتبنا طبع الفواشي «من منها طبعه الفاضل الحفيق
 الاشمي الدفق «لطف مناهيه وحسن مناهيه» «فاستندت عليه اثنان خوطر وسيرت لاجه ائين الماجر
 لكن ما ثوابا يروي الخليل «او يطل المليل لسان ابحاره» آية من خطبة كل حزب «وعندها تعجبنا لا تخجل
 لكن طالب فصرحت ربة من غفوان الشباب في حل مناهيه «واتيت فرسعة من ايمان لتحقيق مناهيه
 ففقدت اوابده «والت شوارده» وحلفت مقاصده «وشتمت معارده وموارده» آخذاً بضم القامرين
 وجميعاً عن شبهة كالتن من طبعه بمصادقة تعالى مواضعاً فها مولد «وم يهونه مطابقة لمسؤولاً ثم اختلف

فصرح باسمه ففهم ولعلم ونوع هذا الزرع في الحاشية يصرح باسمه وسياً في الاشارة اليه (قوله اثنان الخوطر) جمع خاطر
 وهو الخافض ويطلق الخافض على ما تحددت به نفسك في صندوق مثل الويسواس ولا يعني ملازمة لقوله لكن ما ثوابا الخ
 (قوله ائين الماجر) قال الشيخ علك لا يعني ما به من الباطنة للشهوة والملازمة للفتنة انتهى (اعلم) ان الماجر جمع
 دمجور كما في الصالح الجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لسان منها الفلام فلاخافة فيه من إضافة الموصوف الى
 الصفتين الا عين الفتنة تعريفاً به لكلامه واضح (قوله الخليل) في القاموس المل والمنة ينسبها والخال حركة وكأسير
 النسخ او شدة او حرارة الخوف وقد على بالقلم فهو قليل ومنقول وممثل (قوله ربة من غفوان) في القاموس البرهة
 بالفتح والقلم الزمان الطويل اوامم ويقولون الشيء «عقلوه» مشددة لوله او لول بهجة والبرهة بالضم التوبة من تقرب القوم
 الله الخليل لكن منهم توبة يفتل بالفلان جانت فرسك اي توبتك ورتك الذي تسق به واتخذ القرعة شرباً مبادراً والجمع
 قرمن كثرقة وقرم والاداء الجوش والس بالشد بد ضد لرحض والشوارد اشتغاف وقوله معارده وموارده معناه يال
 محل التثول وما يكون من عسده ولاي مثابة نقل لودكر والضع بالكون المضد يقال ضبه كضبه مديله ضبه مضروب
 والقدرة مايسل في الضم «قدتها» قلادة جمعتها في حقها وثه تقيد الولاة للاعمال والكونكل جمع كعمل مقدم اصل الطير على ال
 الشق وهو الثلث الاعلى وفيه ست قراً وما بين الكتلتين

(قوله الغنة) يقال من بائني بمن من باب تب متا وضنة بالكسر وضنة بالفتح مجل فهو تين ومن باب ضرب لغة والربع كسهم جمع ربع حصة القوم ومن لم والحلفان لتشرق وللغرب (قوله وشعل شعل الحلاق) يقال شعل شعل وشعل شعلوا من باب تب وقدم وضع الله شعل بالفتح من أمرهم وقرض شعلها الجع من أمرهم قلني جمع ما تفرق من أمر الحلاقين يشفل شفلة أي ولايته ومقاصد القتل والدم والفرارها المذمومة طيعا وتليها بتأسيس القتل والمسلم وترخيص النبي صلى الله عليه وآله وسلم من باب تب (قوله وجعلهم جرد السباع) هو جمع فزاي متوجين فراء صفة الغصم الذي تأكله السباع يقال تركهم جردا بالتحريك لما قلهم وفي بعض النسخ بتقديم الزاء البنية على للمبجبة فيصح أن يكون مصدر ككرم بحق المفعول يقال جرد ككرم اكل اكلا وسجأ ككفي أي سريما كما ويصح أن يكون على وزن غرف جمع جرزة كمرقة وهي البنية من القث ونحوه قلني جعلهم في قبضة السباع وجعلهم كافي في قبضة السبع وجعلهم حوز السباع بالهاء البنية والوارد والوارد جمع بادية وهي خلاف الحضر والوارد جمع وعده الأرض المتحضنة والحقل أصبه شابع للزر والزر تأنيث الآخر كالجاء تأنيث الآخر بمن الياس ثم استبدل لكل واضح معروف مشهور (قوله الله المجازي) هنا في غاية البهانة في حق الناس والممدوح أضاف الله تعالى عن منه ومن هنا بالثبوت المصوح والسبب أن الغني ينشئ لعبالي قبا سيات من قوله في مدح الوزير آخر منارج دعه الوفاء خارج عن طوق البشر بل من حد الامكان به أفرق خارج عن حد الامكان مع انه اقرب الى التأويل من هذه (ع) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي في مو التبادر من عوارض الناس

القبود عند العرب ونخصيص البشر بأقرانه المصنوعه ونخصيص السموات أكثر من ان يحصى لكن لغة الله لتسكونه بمن للقبود لا بمن الحلائل ولولا ذلك

بخراف من تعد بآباده كوله الاصح وان كان بكراهة الغنة عن الزمان من رابع الحقائق ومن سلكه وشعل شعل الحلاق يشفل شفلة وهو اليم الأعظم المرت في مدارج السداد والتسديد الأكبر للسود بتاج الخلافه ملك وقابله الملك والمجمع بين السلطة والملك مؤسس مقاصد القتل والدم ورمص من قواعد الجود والحلم بجلاء الكثرة وأهل النداء في لغة تعال حق الجهاد وجعلهم جرد السباع في الوادي والوارد من جوبين بقضايل والرمح الجوايل حلف الحمايف وقيل جده الحق وزعم الياطل مني الملك والشمس حامي الله الفراء الذي يجنود من عند الله المجازي أبو القلظ شهاب الدين (شاذي بآدمه) فهو الذي يتولا روحانية سيد المرسلين بالقرية

بأقرب تأويل والتفصيل الجاز لا يخلصه لا يحتمل شأن الألوية الصدد ولو على وجه الحظية والمجاز (والتكبير) بل لا يتصور التجوز هنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز ثم يتصور الصدد على وجه الحظية والبطون وادناه أضر لظرفين من الأول إذ ينقلب بها للفتح لما عرفت وقد نعتت النصوص بأن الآلة البهجة تعذب في النار يوم القيامة قبل غيره على مثل الله تبارك وتعالى فما لا يليق مثلا أنسى مولا كآخده وغمه بضمه بل الآلة ليس بمن النبوة بل بمن للفرع في التبدل لأنه مأخوذ من الفرع أو مأخوذ من الحب يكون للفرع الجيوب في قلب الرحا والمجازي بمن الحسن والشكافي أي بمن اليم على قدر عجبهم هذا انما كان المجازي اسم فاعل وأما ان كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفرع الحقيقي في كونه ظاهرا لهما ويؤيده الردى عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السبطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده فان عدل كان له الآخر وعلى أركان الفكر ولان جازوا على كان عليه الأوزر وعلى أركان الصبر هذا ان كان بمن للفرع أما ان كان بمن المحبوب بل هو وجه التشبيه في كونه ظاهرا حائبا ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السبطان ظل الرحمن في الأرض ولا جبار وعلم كان عليه الأمر انتهى (اتم) ان صاحب التفسير الكبير بعد ان ذكر محمداً يكون الآلهة بمن للنبوة مستأنساً لمثل ان فلان سكت إليه أومن قوله وهو فعليه القتل أومن لا يذبح أومن الله في شيء اذا غير يذبح أو من لا يؤمننا انجب أومن الله القليل انوا لم يله أومن الله الرجل يله انما فرغ من أمر نزل به فأله أي أجاره قال قال الحليل أطيع جميع الملقن على ان ثقلت له خصوص بلة تعال وكنت تقوله الآلهة خصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يلقون اسم الآلهة على غير الحقيقة كانوا يذكرونه بالاشتراك كما يقال له كذا أو يذكرونه فيقولون الله كما قال الله خذنا عن قوم موسى (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون) كمنه

وقوله أو اعتبر ورود الخ) محصيه سلتا انه اشبهل في ذات الله بخصوصها لكن ان أورد انه لم يرد حقيقة من الشك في الكبري وان أورد
وليس في حكم الوارد أيضاً فالعري متنوعة لان أهل مرانف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث امتصه
في المورد الثاني استسقاء مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد الترادفين موقع الآخر الا في الترادف قلنا والاقبي
الحديث والادكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسما الله تعالى توفيقه خلافاً لمذهب القاضى مطلقاً وهو في الصفات
وتوضيحها لمحمد بن محمد الزاعم ما أشكل الكبري بمناه ولم يرد ان لا يمنع به ولا يبرأ منه وكان منصرفاً لاجل من غيرهم لاجل انه
قبولاً يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فاقبل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المسأل متوخ ولفظ فلا يدع الاشكال انه
هو من الفضول قال مولانا خالد بن من الاطلاق ما ورد كالموارد والمثل مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسعي والقاضى كما
حقته التارخ واليد في حواشي شرح مختصر الأصول له (الحق) ان الذي يؤخذ من التارخ والحسد والتسبيد ان السعي
ما ذكر من كونه لغيره والمواد من شأنه ان يخل ثم وجدناه لا يطلق على افعال مع جوده التام بل على افعال ناقصة والفاضل دأبين
العالم مطلقاً والمثل الذي من شأنه الجهل ولا وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل بل على موضوعات فاني فيكون ان يفتلن
السعي والفاضل موارد فيها منع الاطلاق سلتا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو استار مذهب القاضى الخ) محصيه منع
المكبري بجواز ان يكون الغشي جري على مذهب القاضى وبمحله كما في السيد على المرافعة قال كل لفظ قد علم معنى ثابتة تعالى
جواز اطلاقه عليه بلا توقيف انما يمكن اطلاقه موحداً لا لا يقيى بكبريائه فمن ثمة يجوز ان يطلق عليه لفظ التارخ لان المراد قد يرد بها
علم سبقه غلة ولا لفظ التقي والمثل والمثل والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الأيام من الأشعار
بالتمتع حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقيف يرد بذلك تحريم مذهب القاضى كما هو صريح عبارة المقاصد في نقلها

وليس غرضه الأغراض
على القاضى كما هو مولانا
خالد ثم اعلم ان القاضى
استدل على مذهب القاضى
أولاً بورد أحد الترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل التسعة والفضل والتاد الحسن)
أولاً مذهب القاضى من أنه انما تصف ذاته بصفة يجوز اطلاق لفظه تعالى عليه انما يوم
القص وفيها نظر (قوله والصلوة) فية من حل لنا وما وهو اسم يرتفع موضع التصديق تقول
صليت صلاة تقول تحميلة والتحميلة (ورد في مستند) والبدن من قوله يوجد سيادة (محدث شدن) هـ

وقد اعترض عليه ائمة الحرمين بأن القاضى انما يميز في التسميات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (قبيل)
عمل التسمية كذا في غير تفسير جملة أدلة نقلين بأنه لاجابة الى التوقيف من ان الله تعالى قال (وعد الاسماء الحسنى) فادعوه
بها والاسم لا يحسن الا لملكه على صفات اللوح وضوء الجلال فكل اسم دخل هذه الماني كان اسماً حسناً فوجب جواز اطلاقه
في حق الله تعالى كشكا هذه الآية له فاقاله مولانا خالد من أن مذهب القاضى مبني على التحسين والتفويض المقتضى بالاطلاق
عدم فعل السنة ومن ثمة نسب هذا للذهب في شرح المقاصد الى التسمية ثم قال والى من القاضى أبو بكر من والي على الباطل
باطل له ان كان منه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن من لفظه وانة صفة كمال وبقية وانة صفة
نقص فالحسن والقبيل جيداً التقى على اتفاقاً كما انه يحسن ملازمة الفرض ومناقرة كذا في قولنا كان منته انه مبني على ادراك العقل
حسنه بمعنى كونه بحيث يندرج عليه في المايل ويتألف عليه في الآجل وتبقيه يمكن ذلك فقد علمت فساده مما سقاه من أدلة
مذهب القاضى والمقام (قوله) وقوله انما في الجواب الثاني وذلك ليل في توجيه ما علمت انما قد علمت انظر ان وجه الباطل في الاول منها
انه انما لم يورد وشمس الترادف في ذات الله تعالى وغايته في الحديث قوله صل الله عليه وسلم انه أهل التاد والجد ويجوز ان يكون
لفظ الأهل مستعملاً في خطاب العلم دعياً الى انحصار ما في آخر ما قال الغشي في الجواب المختار ووجه انظر في الثاني ان مذهب القاضى
ضعيف لان عظم الخط في ذلك بموجب الأخطاء فلا يجوز الاكتفاء في عدمها بالباطل بل يقع ادراكها كابل لا بد من الاستدلال ان
الشرع صريحاً وأيضاً لأنهم عدم الإلهام في مستوجب لأنه يرد منه من صار أفعالاً قاضى وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا
الخير كيف وأهل لفظه لا يثبت عند الجمهور ولو سلمنا كمالهم للذهب للتصور له فقد رك شطلة آفن يتي محكاً على وجه
أعدي أمن يتي سوا على من المستقيم (قوله سيادة) ويقال سيادة بالضم وسيادة بالفتح الجود والترف وساد من باب كتب

(قوله قيل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلت الواو ياءاً فحذفت الياء (قوله كسرى حواري يسى وقوله ولا ينظر لها أي ينجسها) المنيعة المنيعة صفة لا يراد بها نحو حيث وحيداً ووجه من لغة أهل قطر في قائله صفاً لما ذكرنا من جميع الناموس كامل وكلمة دبر وردة (قوله يدل على ذلك) يريد الاستدلال به من حيث إبدال الياء بعد ألف متعلق بحرف لا من حيث زنة الجمع فإن غائلنا ينقاس في كل دأبي مؤنث بعد قيل آخره هتوما بالياء أو مجرداً عنها نحو رسالة وصحيفة وشباب وصغير ووجه الدلالة أنه لو جعل وزنه فيلاً كشراف كل إبدال الياء من غير أن يلاحظ إلتها فحذف حرف مد زائد ثالث فغلبه على مذهب البصري إلا أنه قال الواو عليه ليست حرف مد كافٍ في قسور وقسورة اسم الأسد وجدول وفيه إن هذا الإبدال كما نطس فيها ذكر يطرأ أيضاً في الواو والياء إذا وقعا في حرفين لينين بينهما ألف متعلق سواء كانا لينين يان كنيانف جمع نفس أو لوين كما قال جمع أول أو مختلفين كنيانف وصوانف جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذا قال في لين أكتنا * متعلق بجميع نفا

ثم ذهب الاختصاص إلى أن الحزبة في الواو غلط ولا يبرز في اليانين ولا في الواو مع الياء فيقول يانف وسوايد وسوايد على الأصل ويوارد به غيره قول العرب في سبقة سابق وفي جيد حيانه وفي عيل عيائل فتأمل ثم ماني كلامه أولاً وأخراً وإن جيد جيد ليس بمتاد (قوله وقال البصريون قيل أي بكسر اللين فأتى هنا مختارهم ونعيب البنداد بول أن أنه قيل كشيخ وصيرف قيل أي قيل بكسر حائل غير قياس كما قالوا في السب إلى بعرة بصري فكسروا قالوا لا تأم زني الصحيح ما هو على قيل بالكسر الأصح لستم امرأة وهذا ضيف لأن المتل قد يقال فيه ما يقال في الصحيح فأنوع على أفرادها فيجوز أن يكون متاداً بضمناً بالمثل كاستعاض جمع قائل به بضمه كلفاء ورواد وبنو كذا (٧) اختص بضمه فهو كنيونة وأصله يكونون ولو كان سيد

فيل جمع على مائة كسرى وسراء ولا ينظر لها يدل على ذلك أنه جمع على سيادة بالمعنى مثل سبع وثمانين وقال البصريون قيل جمع على لغة كأنهم جمعوا سيادة أكفاده وقادروا على سيادة بالمعنى على خلاف القياس كيد والقباس بلا حمزة كذا في الصحيح (وأله) قيل ألباعه وقيل أمته وقيل فعل يش وقيل ك الرجل وهم وقيل قومه وقيل أمه اللين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله

عليه السلام قال لا فإنه قال سيادة قومه إذا أراد بالحدوث وفي سيادة أنه جمع سيده المؤنث به على أن وزنه قيل كل من الجميع قياساً لكن صريح كلامه خلافه (قوله فعل سيادة بالمعنى بالغ) قلت ما فيه فقدموا في تأكيده (قال الخليل) ليس به فيه فليس على قوله عليه السلام أن سيد الأولين والآخرين على الله ولا نظر لأن من كان سيد الوسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر أن المراد ما بعده أقرق تأمناً من نحو حبة أو خدمه وأفراد من الأمة أمه الأجيال وأهل بيته من يؤمهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطب عند الشافعي رضي الله عنه وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط على وآل جعفر وآل عبيد وآل عباس وآل طه وحدهم وذكره سيد من الظاهر أن ما عدا آلان والسود والساسع والشوق له الطهيت بمن تفرقة مشترك بينا العطف والخلاف فيها يتناسب للقاء قال النووي أن الشخص ما يؤول إلى ذلك الشخص وآل الصلطي من يؤول إليه بحسب النسب أو بحسب القسبة أما الأول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤنثوا بني هاشم والنسب وأما الثاني فهم العله أن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري فمن علم الشرائع والأولاد والحكماء التأملون أن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي فمن علم الحقيقة وكما حرم على الأولاد الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة الحقيقية فمن تعبد النبي في العلوم والتألف الملية قال النبي من يؤول إليه بحسب نسبه لحياة الإنسانية كالأولاد النسبية ومن يجدو خدمه من أقربه أو بحسب نسبه لحياة العلمية كصورية أو الحقيقية كالأولاد والذين من العله الراسخين والأولاد الكفايين والحكماء التأملين القسبيين من مشكلة النبوة وسوايقه زناً أو طهوه ولا شك أن الثانية أكد من الأولى والثانية من الثالثة كد من الأولى فهو إذا اجتمع القسبان في النسب الثلاث كان لزواً على نور كما في الآية المشهورين من العزة الملعونة

(قوله من حب) بأنه تسليم والصحة بالنسبة مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل قوله كذا في لغة ومعنى وفرقة والصحابة بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع قائل على غلبة الأحدا وهي لغة للمتردد على شيء لازم شيئاً فقد استلزم وبالإسولين فيه خلاف حكثير (قوله الذين طالت جهنم الخ) أطلق الطول وأجتره بعضهم عاماً كما وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول أطلق الرواية وأجتره بعضهم أن يكون للرواية شيئاً عجز الوجود وأجتر بعضهم الفز ومنه واكتفى بمن أهدرك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محاباً للموت على الدين ولو لم يخل الردة في لاقى الرسول وأسن به ثم لزمه والبيعة بفتح تعالي فإن تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محاباً سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجنب الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين إلى أن الأبياء عليهم السلام أحباب له عليه السلام لملاقمتهم إياه في لغة للمراج قيل فإن كانت هذه الملائكة كاتبة في إطلاق الأحباب فلا بد أن يطلق الأحباب أيضاً على الأكابر والأولياء الكائنين له صل الله عليه وسلم وهو الموافق لحقيق السادة الصوفية ألا زاعم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي عقائهم فرض الله عليهم أنتم وغير خلاف ذلك ظهور الفرق بين الملائكة الجاهلية في حال الحياة وتلك المكشوفة الواقعة بعد الموت وأي دليل على اختصاص القرشي بالصحابة (قوله قد كرهنا بدلاً الخ) مثلاً لما حلت الآل على الأمة أو على كل مؤمن تقي فأى معنى أريد من التصحى هو تخصيص بعد التصحى وإن أردت الاتباع أو أهل بيته فليس بعد التخصيص وإن أردت غيرها تلك الاختياران فأولى كلاله ما لم يتخذ (قوله يذكر ويؤتى أى يجري) (أ) عليه أحكام المذكور والمؤتى كما يرشد إليه كلامه بعد وقوله قد علمه سبيل قيل الأول

القبيل قوله نزل وتبين عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في اللغة والتصحيح صاحب كركوراً كمن حب صاحب سبيل المخرجين إذ تأتيت اسم الإشارة وتذكره لا يقتضي تأتيت للنسار إليه ولا تذكره والا

لكنات الرحمة في قوله تعالى كمال هذا رحمة من ربي مذكورة ولكنات القس في قوله تعالى طه وأى (جواب) الشمس إشارة قالهذا ربي مذكراً وفساد ظاهر والأصل في ذلك ما ذكره البخاري من أن كمية الشمس والشمس وجمها وتأنيهاً ليس على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى ولخصم كاذبي غاصوا عن الجمل انتهى وأنت خير به لا وجه لتخصيص الأعراض حينئذ بالشاهد الأول إذ الشاهد الثاني فيه التفسير وهو كاسم الإشارة كما نطق به عبارة البخاري ثم غير خلاف عليك أن هذه مثلاً موضوعة لفردة المؤتة والأفراد والتأيت وإن لم يتغير الحقيق منها بل الأمم ولكن يتغير الحقيق عند الضرورة فلهذا في ذلك كما في تقدير حق الشمس حيث تقرر فيها التأيت فلما استعمل فقط هذا وجب اختيار التأويل وللفظ السبيل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما ذكره والمؤتة طه أن وضعه على محبة اختيار الأمرين فيه إذ لا دليل على خصوصية أحداهما حتى يتركب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يتشكل عليك قول البخاري السابق وعبارة الخشي في الاستدلال في عبارة المختار ثم ظاهر كلام الخشي أن السبيل بالاستعمال يجمع على جمل وقال ابن السكيت والجمع على التأيت سبيل كما قالوا ضيق جمع حاق وعلى التذكير سبيل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأيت في لغة واحدة وقال الاختصاص أهل الجبال يؤتون الزقاق وهو كتراب ما دون السكة والطريق والسبيل السوق والفرج ثم ذكر (قوله والمراد بياسته الخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن الحسن جمع بين معنى الطريق فلا ياسب أخذهما في تفسير السبيل ولكن الخشي يريد منها المعنى الأصولي أي أقواله وأفعاله وتجارته والمراد من إلهائه أفعاله من الله عليه وسلم الخصمى به التي لم يلقب أسبانه فيما كان كالمردتين أخلاقه صفاته الثابتة للضرورة والبلغة فيكون هذا من الخشي إشارة إلى وجه جمع السبيل وإلى أن أحبابه على اتبعه وسلم أو نحوها كل شيء له خلقه به سواء كان شراً أو غيره

(قوله جواب إنما ينبغي الأخيار) أعلم أنك لما قلت لما زيد تنطلق لا تريد سوى الأعلام بثبوت الأطلاق فخصت طريق التأكيده وأما وإن كان المتصور فيها ليس بالتصور مع التأكيده لكن أثبت الزعم جواز كونها غير ثابتة كما في هذا القول ووجه ذلك أن التأكيده قلبي ثبوت الأطلاق فزيد على وجود شيء ما لا يتصورها بلكن من شيء فزيد تنطلق وأما ذلك أن التعلق عليه أمر عقلي قلبي كذلك وأما يكن هناك علاقة في وجود شيء ما وأطلاق زيد قبل أن ترتب التعلق بأخبار الأعلام والأعلام والبراهين والمخاطبة والمشي حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بالتعلق بزيد وقرب من هذا ما يقال أن التعلق في ما يبعد جلياً عنه أن قلت الجملية الشرطية لا حكم في طريقها حتى يكون الترتيب باجتماع الأخبار والأعلام فقلت علمت أنه ليس للتصور حقيقة الشرط والتعليق بل التوكيد فأقول (قوله وهو أمر اسمي فصل) قال إن ما منك اسم القتل على هرين أهدأه ما وضع من أول الأمر ككشك كشكنا وإتاني ما قلن عن غيره فقلت للمتول عن طرف أو جوار ومجرود عنك بمنى لازم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم وديك زهداً أي خذوا وأماكم أي تقدم وورائكم أي تأخر انتهى ومنه ثم إن أحاط الظرفية بيباد أو المتول عنك وانتقل بيباده هيره فان قلت الظلم بأن كذا دور ووراءه بل تستلزم في النفس القتل عنه من غير نظر إلى قرينة فقلت قال في شرح التكاليف لا يستلزم اسم التول القتل إلا اتصالاً بغير الخطاب وشذ قولهم عليه وجلالاً في لازم ولا لعل أن التصل بهذا الضمير يستلزم في المتول عنه على الوجه التقديري كرت (قوله قبل الأول) أي أحاط اسم القتل وقد ناسخ الغنى عن القول باسم الإشارة والكبرياء بدل أو تمت فإن قلت ما موضع الكساف في ذلك فقلت ذهب بضمها إلى أنه حرف عطف ولقائلون بأنه ضمير مبني على رفع الفاعلية وبضمه متعول به والصحيح أنه مجزوء بالأخاطفة والتعجيل في المواد الآتية (قوله من جد ضرب) يقال سري سري سري كدى وسراية وسري وسرية (٩) بالفتح والضم ويجمع على سري كدية

سجواب اما لپسلیز الاخیر والأعلام وهو اما اسم قمل یعنی خد أو طرف یعنی قدامك •
(والمجاهد) یکسر الون وسكون الیه الواحدة التصحیح فی الأول منسوب علی المقولة وعلى
القائل مرفوع علی الاستعانة (أیها الباری) من الرأیة یعنی (شب رفتن) من حد ضرب
منادی یحذف حرف التداء وقع منخراً • شبه ظالم أسرار الطائفة القلیة بدون هذا الکتاب

(٣-٢- حواشي المتفاد أولاً) متادي بهذا الخ جري على رأي الاختصاص في أن أبا التي تأتي الاختصاص متادي محذوف الحرف والراجح منذهب الجمهور أنه منصوب بضم محدود وجوا على الفعل ويتأصل الضم استصحاباً لحالته، أو تشبهاً بهل متادي يكون كثير ما عطف في الاختصاص نحو بقاءه تزوجوا خير وسبحانك الله العظيم وذهب السراي إلى أن تأتي الاختصاص مرة خبراً أو نبهاً ولعله جملة من التاء، ولم يجهل من الاختصاص قلته بعد جبر الجواب ولما جوا أهل البيت من قوله تعالى: (أما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب التاء (قوله وقع معزناً) أي بين المتباد والخير أو اسم الفعل ونفعوه ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أي رسان المقصود كما في المثالين ونحو عن العرب أسكني بيتي. بقل وإن كان الاختصاص يأتي فحذف نحو عن أبا الجواد يند وتواضع نحو أبي أبا العبد ضيف (قوله شبه غالب أسرار الخ) يريد أن في السراي استدارة تعريحية شعبة وفي السراي أصلية وفقاً لما يظهر على رأي من يميز جريان الاستدارة في نحو زيد أسد من كل مقلعه الجميع يوزع الطرفين على وجهين: عن التنبيه جريها في الاول أن يقال شبه الاستدلال أي كتاب من كتب التوحيد للغة التي لا يمكن الوصول إلى أسرارها بدون ما على عليا بالسري في القلة لفرض خصوص واشتق من السري ساري يعني للتنقل بالخ وهذا نظير استدارة الأسد لمعلق شجاع لا خصوص زيد وإن كان هو المراد بمودة الحق وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستلزمه عن تحصيل اللائق بالأسرار الخ فلو قد أرشد إلى هذا في الاول فيكون شبه طلب أسرار المتفاد التسفيه ولم يقل كما هو الظاهر للتنقل بشرح المتفاد التسفيه وأيضاً يشير بهذه البقرة الموجزة إلى أن التشبه وهو للتنقل جري من المتفاد الخ مطلوبه الذي يحويه هو أسرار المتفاد بالتنقل بالشرح والطالب لأسرار المتفاد لتغير قوله المتفاد فيقول الطالب فيقول أيضاً يشير إلى أن الطالب لأسرار المتفاد لأعرقه بمسلكه لا شرح هذا الملقح فالتالي لأسرار المتفاد هو للتنقل بالشرح وأنت

به هذا علم حال ما قيل ولا يخفى على أولي الأسباب كما لا يخفى أنه شبه خالف أسرار الخ إذا للتعود لغني مدح كتابه
 لا شرح القائلين (قوله الساري في غلة الأهل) لأن غلة هذه البارة نظير قوله تعالى (أمرى بيده ليل) يحتاج منها إلى اعتبار
 التجريد أو التأكيده قلت كذا قال السائر ليل أسري تارة في الغلة فإن لا يكون منه نراس وأخرى به وللمراد الأول تأمل
 (قوله) ثم استعمل لفظ الخ متعلق بالتعيين قبل (قوله) ويجوز أن يكون استعادة تسمية الخ أي في الأول والثاني فإن يسه
 في الأول الخلف للمعتبر من ذلك التمثل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب ولشأنه بذلك التشرح كذا قال الأرباب الخ فيها
 وعدم اعتدائه إلى مقصده الخلف للمعتبر من ذات السائر ليل وسيره والأرباب فيها ونحوه في مقصده يجامع الهيئة التي نجسها
 ثم استعير الساري لفظ الأول استعادة تسمية تسمية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الذي على أشبه به
 لفظ الخلف لا أنه صرح بما هو المدة في الدلالة على أي الساري على ما هو المختار قيد ومثل هذا يقال في التبراس
 ويجعل أن التسمية في قوله فتدرك أنها الخ ولا يخفى عليك لاجتماعهم إن بعضهم أعرض الخفي بما حاصره أنه لا ينبغي للعرض
 للاحتيال الأول حيث أمكن اعتبار التسمية وقد أعرض بعض المحققين على الصام حيث أمكن في أي أراك أقدم وجعل الخ أن
 يكون من الجزاء الترك غير التسمية لهم حرموا فإن التسمية مثل فيسان البلاغة في أنكنت لا يدلون هنا وغير خاف عليك
 اقاعة مثل هنا من غير واحد تراهم يسمون أي التركيب الواحد وكانهم يوصونهم الاستخراج ككلماته فك هي الاشارات
 البانية وهذا السعد يميز في قوله تعالى (لذلك على هدى) ثلاثة أوجه الممكنة والقيمة والتسمية وأما غيره في قوله تعالى
 (لهم ليلاً زهيراً) (١٠) الخلف والكتاب والخلفية وقد أحرى الممكنة والتسمية والصريح في قوله التسمية

مثل قرأت البلاغة غنى
 قولهم فها أنكنت لا يدلون
 هنا أتمن مسجل تكون
 التسمية طريقاً لا فادعائى
 لا يجوز وأما الكلام على

ونجد يكون خلواً عنها وليس من حرج على المتكلم أن يجلس للفتى بوجه الوان عدة (قوله والوجه اكتشاف الخ) (كردن)
 في الاستشاف ياتي جواب عما قال لم كان هذا تراساً وكذلك قوله برشدك جواب عما قال لم كان يمدى فتاس وفي قوله كتاب الخ الخافى
 ونحوه بد وترض وقوله من كمن يادخل والمسكن مصدر أريد به القائل (قوله لانا اختن) أعلم أنه منع قوم أن يقال اختن بمنى
 توارى واستر وأما الفرار اختن بمنى استر وقال الأزهري وأما اختن بمنى خفى فية ليجت بالعالية ولا يشكره تنحدر لك
 من هذا أن الخن يجمع أن يكون بمنى توارى واستر وأن يكون بمنى خفى ولما لم يكن بمنى اختن كما في المختار أحتمل للمعنيين
 وجهه الخفي على الثاني لأنه أنسب باتمام هذا أن يوصى بالحقبة السابقة ويصح أن يجعل على الثاني ويكون الوصف للاشارة إلى
 أنها في حد ذاتها حقبة لم تظهر لاحد إلى الآن وهذا للمع لا يجمع من الممكنين فلا وجه لما قيل الفرق بين الحقبة والاختفاء
 غير خاف وإن خفى على الخفي خفى إلى يوسف على البلاغة انتهى (قال أميته) من الاملاء أسلمه أميته فثبت التام الثانية به دفناً
 لا استتار وقوله الآن الخ لولا قالوا لأن كثرنا قطعاً ومنى وجعاً لكن حسناً (قوله والذرة السكتة) في الصياح ودع زيد
 بقدر المال وقصداً وداعاً بالفتح والاسم الذرة وهي الراحة ونظف البيت والماء عوض من الوار وفي المختار الذرة الخلف تقول
 من ودع الرجل يعض المال فهو ذريع أي ما كثر وادع أيضاً مثل جنى فهو سلس ولما دعى بمنى أراك فاصل منظاره الكسر
 ومن ثم أخذت الوار ثم فتح السكتة خرف الخلق قال بعض المتقدمين زعمت النسخة أن العرب أماتت حاضي بدع ومصدره وأسم
 القائل وقد قرأ جميع ما ودعك ذلك بالخلف وفي الحديث ليتبين قوم من ودعهم الجملات أي عن تركهم فقد وبرت هذه
 السكتة عن أنصح العرب وقتلت من طريق القرأ فكيف يكون أمارة وقصبة الخافي في بعض الاشعار وما هذه ميبه فيجوز
 القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامارة تقول بعضهم هنا الذرة بمنى الترك والسكتة تخفيف وقول الأصيل والاستراحة الخ

(قوله صاحب مطلق الوزير) ولما اتاخذ بالدار والكتب مثلا فلا يكون بمنى الوزير وهذا الاطلاق على سبيل التلويح ومنه
 بالاظم احتراز عن سائر الوزراء فبالصنف المستور عليه التفسير (قوله وأما المقتضى الخ) من ان كذا دستور كانت قارية
 عربت وجعلت أما المقتضى المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك
 القوانين وكان حافظها ومستندها لئلا له دستور كانه عين ذلك المقتضى فوصفه بالمتصرف باليد واليد بالفتح وحكي اقراء فيه كسر
 الدال عرب لا يعرف له اشتقاق وبضم اللام يقول خبر على اليد ومنه السكراسة قاله (به كية الخ) انتبيه بلفظ واخفاة الكية
 الى الحليين لما وجه اليه الذي اشار اليه بقوله يلوي الى آخر التاريخ فالضمير فيها الى اليات المتن (قوله الطريق الواسع
 الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسعا (قوله ذو المسك الخ) هو كتابة عن اليد كما يرشد اليه تغييرهم إياه في قوله تعالى
 (بأنين من كل ليع حقيق) باليد اذ المسك أبعد أطراف البئر (قوله والتبع الوادى) الحلقى آخر والوادي كل مترج بين
 جبال أو أكام يكون نفذا شديدا (قوله وفي اختيار الفتح إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظلام لان الوادى الغالب فيه عدم
 الاستواء ولا ينسلك الطريق البصر السوى الا لفرضه وهو الزدحام الطريق للمتنى بالواردين على بابه وأما على الأول فظلم
 لانهاهه فكأنهم يسلكوا غير الواسع لكنهم وانم أن كذا كل أيضا تشير الى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة الى
 تحمل المتاع كالاستخبار الخ لا يتبر (١٢) الا على المعنى الأول ثم قد صنفه سبق إشارة لذلك (قوله وهو الزيد)

والأرض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه صاحب السلطان (المستور) بضم الدال فارسي مررب وهو الوزير الكثير الذي يرجع في أحوال الناس الى ما يرشده وأما المقتضى الذي جمع فيه قوانين الملك وشوايها (يلوي) على صفة المجهول من المعنى (من دوروديش) من حد ضرب (الفتح) بفتح الفاء وتضديد الحيم الطريق الواسع بين الحليين (المسك) ذو المسك وهو فخر البئر والتبع الوادى وفي اختيار الفتح إشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المتاع (يستقبله) من الاستقبال (يستأذن) (الآمال) جمع أمل وهو الزيد جر عن ذوى الآمال بالآمال إشارة الى لهم الاعتداد على مكرم أطلانه يصورون حين اتوجه الى به أنشأ الآمال (السبيح) (البيد) (بعت) من البعثة وهو الفاختة (والتيجان) جمع التاج (والخاسة) الرأس وأطع حام (والحلل) جمع حة بضم الحاء وتضديد اللام إزار ورداء شبه التيجان والحلل وأشخاص ذوي مخالطة بسبب كلامهم على طريق الاستشارة بالكتابة وأجبت لها البلدة فغيرها	كنا في المختار ونرق في التصاح بطل الأمل لا يستبد حصوله والفتح لا يقرب والرجاء فيها (قوله غير عن ذوى الآمال) الآمال مصدر أمل بأمل أملا من باب طلب وأملته تأميلا مبالغة فيه استعمل ضا بمعنى تتناول عجزا أمرا سلا (قوله إشارة الخ) حاصه
--	---

أن الانسان كثيرا يترقى الامر ثم يزول عنه ذلك الزيد خية طان الراس (والمقصود)
 بالمرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فليس لهم بأنه لا يجيب زيدا واج عند ذلك المدح بل لازم وجوبه فكانت عليهم
 ويؤخذ من كلامه أن الخبز المرسل فيه ببالغة التي الإشارة (قال السجق) يقال مسق يسحق سحقا كيد وزا معنى
 (قوله وهو الفاختة) بيان لاصل المعنى فان الزاد هنا حصول الفخر والتفوق إذ لا معنى لكون بعض التيجان يتخذ على
 بعض بالغة مع أن نسبتها الى الكل سواء وكذا يقال في الإطلاق ثم اذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الأمارة تفخر غيرها
 صح به الكلام على تعاقبه (قوله جمع التاج) هو الاكسبل فليس كالمسكة لثرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فاقوم
 التلؤلؤ وتطلق على البيوت مجزا وهي مائة بيت فأقربها جميع على حال كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا
 نسي حة حتى تكون توبين وفي المصاحف تقييد التوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم ان إضافة التيجان الى الوزارة والحلل الى
 الأمارة من قبيل إضافة شعار الشيء اليه ويجوز أن تكون إضافة السبب الى اللجب بأن يراد بها الامور التي تستعمل بها الوزارة
 والامارة كما يشير اليه فاقبل ان التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا الى لا يضاف الى كل من الوزارة والامارة استشارة مكنية مخرج
 (قوله شبه التيجان الخ) قيل هنا شبه لانه حيث تكون الاستشارة مصرحة بيراد بالتيجان والحلل أمهيها بقرينة البلدة
 اذ لا يمنع من ذلك له وغير خاف عليك فبالحمد

(قوله) والقصد (أن الوزارة الخ) يريد أنه بعد الاستشارة بالسكتية يحمل الكلام كتابي عن ذلك ووجهه أن الحاشية والقائمة ما كان
 سببا لمصداق الخبر فيجب أن الحاشية والوزارة والأمر قد استقر في مفرها وكذا بقية الخلاف غيره قاله الذي يخبر ويكمل
 بها وإن تخلفها لا يثبتان بقوله إلى غيره : قوله (والقصد وجه جمع التبيين الخ) الظاهر أن المراد التبيين بالفتح والحاشية بصيغة
 الجمع ويحتمل أن المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء بإحدهما وقوله إشارة إلى حيازته الخ حق التبيين والحاشية على الصفات التي
 توجب استحقاق الوزارة والأمر وحسب يرد بالتبيين الصفات الحاشية ليزيد اختصاصها بالصفة نحو كمال العلم وحسن السيرة
 وقوة الجرعان ومن الحاشية الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقائمة نحو كمال الفجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه
 واهة أعم (قوله من حد حسب) يقال وليت الأمر إليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره أن الولاية تشمل على توفيق
 الشيء والقيام به وفتح وأمرها حيث لا يصح لغة وكسرها جائز ولم أقابل منها حيث لا يقال قول وليت الأمر وعليه
 ولاية فلا والى والجمع ولادة وتشمل معنى الحجة والعسرة وكسر الواو هو التصريح والفتح جائز على العكس من الأول ولم
 القائل منه ولي ولا شك أن المذهب هنا على الأول فكان الصواب أن يقول والى الأيدي الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن
 الحق الأول يصح أن يكون الوصية على فعل أيضا واستدل إلى ما ذكره المصنف في التواتر في بعبه شرحه أنه ما في الحسن
 من أن الولي قيل أنه بمنى التولي للأمر والقائم به وفي الصلح والولي قيل بمنى فعل من وليه لما قام به (والله ولي التين أنورا)
 والجمع أوله قال ابن فارس ومن من ولي أمر أحد فهو وليه له وقت فعله (١٣) سئل لولى لا شرعي في كلام

والقصد وأن الوزارة والأمر قد استقر في مفرها وكذا بقية الخلاف ووجه جمع التبيين والحاشية والأمر
 إلى حيلته جميع وجوه الوزارة والأمر (ولي) قيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية
 (والى شدة) والى شدة والى وجهه ويجوز كسرها والولاية (دوست شدة) والى شدة
 وكسر الواو حيث هو الوجه ويجوز تحريكه على هذا الصواب وإلى لكن ذكر في شرح التواتر في
 الاسم الحسن إلى التعبير وقيل هو بمنى التولي للأمر والقائم به (الأيدي) جمع الأيدي جمع اليد بمنى
 التبعة فاقم صفت تخبر به شبه جهة تزيه فلهذا وتروجه علوم وحفظها عن الضيع بيته من
 أخذ بذ آخر عند المرافعة وحفظه عن الوقوع فيها فوله أخذ أيدي العلم والعلوم استشارة تشبيه

توله فعل هذا الصواب وإلى ولم يتطعن المحققين هذا ما هو في أصل التبعة والفتح قد استعمل الولي بمنى التولي ومنها
 حكمتك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أي منولي أمرهم كما صرح به البيضاوي انتهى كلامه (قوله في الاسم
 الحسن) في نسخة الاسم باستقام في وجه الصواب تذكر (قوله شبه جهة تزيه فلهذا الخ) أي الصورة الشترية من التزيه والتزيه
 كما يدل عليه قوله بيته من أخذ بذ آخر الخ وقول الأصل مربي أهل الفضل الخ تفصيل ليس ما أجعل في قوله ولي الأيدي
 الخ ولما جاد بالفصل والمراد ما يشبه الترية الحسية والفنية بتوضيح التكتلات وحفظ كيان العلوم ونبذة سبل ولما قوله
 خذ أيدي الله الخ بأفضل أيضا تفصيله (قوله استشارة تشبيه) قيل هذا الوجه ضيف ليكون بمنى أجزاء التبعة مذكورا
 كالتعلم والعلوم وهو مانع للاستشارة كما حقق في محله إلا أن يقال المقصود أنها هو أخذ الأيدي ولا يلزم أن يذكر جميع القاطن
 تشبه به كما حقق السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه إذ لا يرضى ذلك ولو سلم
 ذلك الكلام أنها هو في كون بمنى أجزاء التبعة مذكورا لا في ترك بمنى أجزاء التبعة به والقرى ظاهر انتهى وقوله إذ لا يرضى
 ذلك يريد أن المحقق لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستشارة تشبيه يجب أن تكون القاطن إلا لا يلزم أن تكون محقة
 بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض غير محقق في الإرادة فلا ذكر ولا تقدير إذ تقديره قد يوجب تمييز القاطن قال أن
 مذبح إليه السيد من جواز الاتصال على بعض القاطن التشبيه مع نية البعض لا يذله من شاعده من كلامهم ولا يجوز إثباته بجعله
 رأى انتهى وأنت خير بأن فوله أخذ أيدي أن يمكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة التشبه بها فلا مانع من إيراد كلامه
 على مذهب السيد الذي اختاره المحقق وغيره من جهة أن تكون التشبيه قطعا مفردا بل هذا أولى وأما أنه من أن فيه بعض

أجزاء الشبه فيه أهم أجابوا الجع بين الشبه والشبه به لما لم يكن على وجه شبه من التشبيه كقولهم سبب زيد في يد أسد وقوله قد زر ثوراه على الشعر فهذا أولى وقد أجاب الشكاف والسيد وغيرهم التشبيه في قوله تملك (ضم الله على قلوبهم) الآية وقوله (والنصوص إجماعاً) وهو كما ترى لا يقتضى مما نحن فيه وبالجملة فاضافة الأبدى إلى العباد والعلوم فربما التثنية ليست شعرياً إنما قيل أخذ أبدي الضميمة المجردة عند زلق أنفاسهم هل يكون تشبيهاً هنا فأقول (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) بقيد أن الآتية استلزام مراسم الشرع وقوله والتمع ترشح على حقيقت أو مستعار لمن الظاهر والبراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشتريات ومن الكبيرة ما لا يدنس منه ويحتل أن المراد من الكبيرة ما هو مشمول للإسلام كأركانها والحس والأذان وإقامة الجوامع ومن الصغيرة ما صدها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورعاها يدل بالطريق الأولى على اعتناها بالكبيرة ورعاها وهذا ظهر قوله إشارة الخ إليه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندوحة لعدم أعيانها التي بها فرضها هذا المورد (قوله نصف قصيري الخ) قال في الرسوم يدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالضمير ظاهر ويحتل أن المراد المراسم مطلقاً فالضمير ما هو مشمول للإسلام بما هو مشمول للإسلام كما هو مقتضى الاختلاف للشرع وتعمل الرسوم عامة هذا وغيره فتكون أي فيها الاستعراق فيكون كما دلغ مراسم الشرع ودلغ مراسم غيره من الحرف والفتاح (١٤) . والحكومات والدول يحتل أن يكون معناه تخص الآتية بما هو مشمول للإسلام

(الآتية) جمع الآتية بكسر الهمزة وتشديد التاء معهوداً في الصغير ويقال له السبوق وفي اختيارها على الأعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغرها وكبرها (والرسوم) جمع رسم وهي الملاصقة لقصيري لآتية ويجوز أن يخص الأول بما هو مشمول للإسلام (حائز) داخله للمهمة والراي للمهمة اسم فاعل من الحوز وهو الموضع حازه ويجوز حوزاً وحيازاً (والشكر) جمع مأثرة بفتح الميم وضياء وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يحدوثون بها (والفاخر) جمع مفخرة بفتح الميم وضياء المأثرة فهو تكرر الأول من غير لفظة التكرير ويجوز أن يراد بالأول للملك المسمى ومن التال السببية يقال غفرت غفرتة أي غفرت غفراً إذا كتبت أكرم منه أبا وأماً (الأول والآخر) يدل ما هو صريح في رسمه مراسم

أعيان الشعار الصغيرة مثل الأذان والجمعة والأقامة ورباد من رسوم ما ينسب ما عدا ذلك من المشتريات قال فيه يدل من الضمير * قال قلت فخل كلفي الكلام ما هو صريح في رسمه مراسم

الشرع صغرها وكبرها فما سبق قوله إشارة الآتية ليشير إلى أحيائها مطلقاً قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أوليها بطريقة روائية هذا وفي بعض النسخ واقع آتية للرسوم ففيه إشارة إلى اعتناء المبدوح بهذا الشرع الجليل وما كتب عليه الحق أولى ليشير أن هذا المدح من يده الله ليجدد لهذه الآلة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا وإن كان لا يشار إليه فإن الظاهر أنه هنا صفة مشتقة بتأنيدها لتمام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقاً سواء جئتمثل فقلت أم لا لكن الإبرادعني الأول وقوله سار يجوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال سار يجوز حيز من باب سار (قوله لاها تآثر) يقال أثر الشيء يآثره أثره أي كثر ذكره عن غيره ونقده منه وقوله يحدثون بها أي أن القافية التي دعوا القرون تآثرتا صاحبهم إلى التحديد بها في مجالسهم وأوشادهم (قوله فهو تكرر للأول الخ) لا يخفى أن الشكوك من حيث تذكر من الشخص ويتنقل قرن عن قرن تسمى ما ز ومن حيث يتأخر بها الشخص غيره ويصدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يصد تكرر كالكتاب والفاصل (قوله الحسية) الحسب فعال الشخص مثل التعاطف وحسن الخلق والجلود والشكوك السببية التي تكون من جهة الآباء (قوله غفرتة يغفرو الخ) أي الغفارة فغفرو من باب قطع أي كان أكرم منه أباً وأماً انتهى وللمصنف على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمضارع يصلح على فعل يدل بالمفعول إلا أن كان فيه حرف حلق ففعل يصلح بالفتح والواو مع أنه بالمفعول مطلقاً وقد قلل ابن الجاهلي عن الثالث فاعترى فغفرتة يغفرو بالمفعول وحكي أبو زيد الفصح في وفي شاعرت فغفرتة أشعره وفي المصالح النظم بالفتح المبالغة بالشكوك والمثاقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا خلاف في ذلك بل هو على غير ما قيل من أنه من جهة عدم استيفاء اليمين وقوله وهو كتابة الخ وجهه ان المراد من الرتبة الأولى هي السيادة الشفوية والمراد من آخرها الآخر في الرتبة ولا شك أن ثلثة الرتبة الشفوية وعدم تركه بغيره أدنى مراتب الرتبة دليل على أنه يدعى لأحد رتبة في فن من الفنون مثله وفي بعض النسخ بالأول والآخر والتفكير ان الله جلالة أو السببية تأمل قال (عليه) أي دعه (قوله الدلالة الخ) هي إرادة الطريق وقوله المذكر الجليل أي دون التتبع يقال ذهب بيته في الناس وبعثوا فالتوا انتشر صوتهم بين بيته والمراد من الجسم القوة الواصلة إلى في الجبل الأوسط من المسامع تدرك العالي الجزئية للأخوة من الصور الحسية الوجودية في الجبل أو الجبال والجبال العظيمة وقوله وأجبل الخ قوله على التي بحاله خيالا وخيلة وخيلة وحيلة من باب كذا إذا علمه وعلمه بغيره من باب باع فاعطى له كذا بالإنشاء المقبول بغيره وتوهمه وأجبل كل شيء تركه كالفعل وخيل الإنسان في النساء والفرقة ضرورة تشابهه يقول هذا المتدبر بلفظ حاله وصفانه من الرتبة جدا بمنزلة العقل منه أن يحيط بها حتى في عالم الرتبة الذي فيه الجبال تصور الأشياء بيسرة المثال وأما تجلil للإنسان ان صورة حاله الرتبة ثمة (١٥) في حلة التوهم وبسبب هذا التخييل

من الرياض واللام عوض عن الضمير أي سقوى أول الرياض وأخرها وهو كتابة عن الحاطب بجيبا (والدالوج) جمع ممدوحه بفتح الميم وهي اللعب والملك (الثاد) فصل بالعلاقة من فدت الفرام أنا أخرجت منها الزيف (والنارج) للمعاصد جمع مرجع من مرج في المراجعة الزني (والوقاد) التثقل من حد باب طرب (الطوق) بفتح الفاء وسكون الواو الوسم والعلاقة وقوله بل عن حد الامكان اخراج عن حد الامكان (الدالة) راد تودن (والصيت) المذكر الجليل الذي يستمر في الناس وأصله من الوادي اقلبت به الانكسار ما قبلها كأنهم يتوه على مثل بكر الفاء لفرق بين الصوت للسوم والذكر السوم (وصيت جلالة) قائل يدل (والوهم) مقبولة (وما) في ما قبل آتية والمجل والمجل يتناشون (وطيف الجبال) بحيث ياتهم يقال طاف الجبل يطبق طيفا وطفا والجبل (حورتي) كبحر بيشند (والسليم) اسم قائل من السوم وهو السوم (والنظورة) مبالغة في التطور (والديوان) صاحب دفتر المذكور وأصله ذلك دفتر من دولته الكتاب جسته وقرنت بهضه إلى بعض من أن الوزراء ينظرون إليه دائما مترفين لما بهمهم وقد يقال هو مبالغة في الظاهر من الحافظ قديريان يعني الدفاتر كذا في حواشي المطالع (أصف) علم وزير سليمان عليه السلام استلذه السومح باعتباره الشهور من كونه وزيرا عظيما فأخذ

استلذه حاله بين الناس فيسبب هذه التسمية سماع التوهم الذي من شأنه تجميل المستلذات الخيل ويتوهم سرور هذا الخلق حالة التوهم وهو من نوع الآخر في التوهم (قوله الدفاتر المذكورة) أي الذي جعل فيه توازن الملك وضوايله وقال بعضهم الدفاتر الذي يكون فيه توازن الأمور وانهم لهم عطف على مجلس النظرة - ودل الكتاب وموضع

الاجتماع باعتبار الشيء الثاني والثالث يصح إطلاقه على الوزراء. بل كما كانوا يختلفون إلى الأول فثالثا ينسب الوزير الأعظم كاتقدمت الإشارة إليه في الدستور فلما حل الديوان على الدفاتر مطلقا فثالثا نظورة الديوان انما نظورة إليه دائما لأجرام مائة وخمسة عشره أن حل على موضع الاجتماع وكذا أن فريدته الوزراء مطلقا فان فريد به خصوص هذا الوزير لأخاثة تبيين أو أخاثة الصلة الموصوف (قوله من دولته الكتاب) فأصله ديوان بواوين قلبت وأره الأولى به لكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه دواوين في الجمع ودواوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى نظورة من ينظر إليه خصوص الوزراء وأن المبالغة فيه باعتبار كثره النظر الواقع عليه حيث تعدد التقديرون واعتبار دوام مقف به ولغزاهم بالثالث (قوله وقد يقال الخ) يشير إلى ضعفه فلان الأول صريحه القاموس قال نظورة ونظرة سيد ينظر إليه ولان الاثني من الخلق والمقام والثالث أيضا أشار إليه في الصحاح (قوله معنى الحافظ) ذكر هذا الذي في الخبر (قوله قديريان يعني الدفاتر) لأن معنى ذلك امكان اعتبار بغيره للناس (قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتباره وصفه) أي فقط آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو الإشارة إلى تحقق شرطه استلذه التوهم أي أن يتشبه وصفه وأن يشير به قبل الأول أن يحمل على التشبيه البالغ لأن الضمير في صممه راجع إلى المستوح بل الصمم مانع أيضا للاستدلال كما صرحوا في قوله لا تتجسبوا من على غلظه قد زر الوزراء على القصر له

يريد أن التركيب قد اشتد على ذكر الشيء وهو يقع الاستعارة وفيه لم يجمع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإثباتها في قوم عدم حسنها من حيث اشتغال تركيبها على ما يشهد به راحة التقية لفظ وهي الضمير في غلابة وزر أوردوه وقال الحنفى لا بد له من المعنى من شاعده لأن الاستعارة إنما تقتضى على ذكر الشيء وعدم الأشعار بالتعبير عما لو أتى لفظ الشيء مقام لفظ الشيء استقام الكلام ولم يفت الألبالة وهو متحقق في المثال المذكور أنه وما قاله من ذكر الشيء فبعد تسليمه ليس على وجهه شيء عن التقية وليست شري ما وجبه منافة الصبر للاستعارة (قوله) والضمير في (الح) حاصل المني على الأول أن كونه محمود أهل الفضل يمكن في تحقق البرهان الدال على حسن صفاته فإضافة البرهان على هذا من إضافة الدال إلى المدلول وهو برهان في وجه المثال يمكن البرهان الذي هو صفاته الحسنة في اعتدال من كونه محمود أهل الفضل فإضافة البرهان يابسة وهو برهان في وجه المثال يمكن أن الباء بمعنى في وليست حسنة صفاته (قوله) حالاً من المبتدأ (وإن أبيت هذا فأركه بالحكم عليه مثلاً (قوله) أو قضية (والظاهر على هذا أنه متعلق بالشيء بينا يشهد بالخبر (قوله) حال من ضمير) هو كذلك على كل من الأحياء في الباء وقد جعل الحنفى قوله كمال جارية على اليد ولو جعل وصفاً آخر لشدح أسكن أن يرتبط به قوله بكافة على كل من الأحياء وضع أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكافة (قوله) فوزن القصيدة من البحر السكك (قوله) من (١٦) (ذكر الرادى) بانه منع وخضع بقا ذمراً ودخولاً وهو تأكيد لاستبعاد

من قوله جميل فانه كتابة الحكم جليلاً لحسن الأفعال وسكراً الاخلاق (طرا) ضم الملاء وتشديد اراء المبشرين أي جينا من الانعام أيضاً على صاحب والقضيري به راجع إلى كونه محموداً (أهل الفضل) فاعل كنى وأبداً (وربما) مقصود وهو يجوز عكسه وأبداً حيث لا يست يذاهد كما في قوله من الله تعالى عليه وسلم كنى بلمه كذا أن يحدث بكل ما سمع وأبداً في بكاهة إما للاستعارة فيكون الجوز والمجود خلا من المبتدأ المحذوف أي هو أو لشيء (وفي الأوج) حال من ضمير كمال قدم عليه رعاية فوزن (وبدأ) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متبوع بكاهة أو بسبب كاهة بدو كمال حال كون اليد في الأوج (وآخر) بلازى والملاء المتبعين وراة الشيء من زخر الوادى أنا امتد جداً وترفع (والموال) المقطع وأبداً كما عرفت في بكاهة (في كل علم) متعلق بجبر يقدح نهر في الشئ أي تسحق وتوسع (في فن) متعلق بمجاء أي برأية (وعالم) بفتح اللام أي له من العلم ما يملك العالم (سبحان) اسم رجل من بني وائل كان لثاً يلجأ يضرب به التل في البيان (ع) على وزن فعل من يصبر عن عقابته أفراد من أبي وهو فن ونوع واحد ما اتصف

به أفنى العلم إلا ما لا واحد مثلاً أو اثنين وهذا لكونه جمع ما في العالم كمن العلم فلهذا بدأ خبره بمجاء (خلاف) ويصح أن يكون التقى هو عالم بسبب أفراد العلم يعني أنه لم يسمع من جنس حذو كثير كان عالماً على حدة فبدأ على هذا خبر المبتدأ محذوف والباء في مجاء سيده هو معنى أفراد (قال سبحان) بوزن عشقان أصله المأذ ومجد كل ما مر عليه والعالى سيد المصيح فلما كان القصص المبرور الذي يضرب به التل في البيان والتصاحبة لا يفرض له معنى يريد أن يبر عنه إلا جعله في ذلك عبارة تعبط بحيث يتناول منها في أي وقت أراد شأوه بلا عسر ولا مشقة سمي بسبحان وهو سبحانه بوزن إبراهيم وإسحاق من وائل بأداة أدرك الإسلام وأسم ولدت سنة أربع وخمسين وعمر مائة وعشرين سنة وكان إذا خطب لا يستصحب ولا يسلم ولا يبدع كلمة ولا يتوقف ولا يتعدي في معنى فيخرج منه وقد عني عليه منه شيء ولا يجل عن المجلس الذي يخطب فيه ولا يبعد حتى يفرغ ومن وأما أنه وقد عني سائر ما روي أنه عنه فخر الضعيف في مجلس معارفه معه قال ما تكلم قد علم الحنفى لغيره أني أنقلت أنا بعد أن خطباً ثم أتت من وقت الضحى إلى قبل المغرب من غير توقف ولا تأمل وما قدر أحد على التكم منه يقول هذا المدح بسبب فصاحة لفظه أنا قيس به سبحانه كان بالقصة إليه جيا (قوله) لنا) أكنس بعينين التصاحبة وقد لسن من باب طرب فهو لسن وأسن وفلان لسن القوم إنما كان لتكلم عنهم (قوله) في) في منقصة بالإدغام وما بعده. فذلك والأول أكثر (قال من) يقال فيه حدثت سمع ولا حرج وهو الذي قيل فيه

(قوله استشارة بالكتابة الخ) حيث شبه المزة وهي ضد اللذة بالقرس صاحب المزة في توجه الزبائن الى كل وأخلف المزة اليها من سبيل التخيل ليصح أن يستعار لفظ المزة الى المزة كما أن غرر القزس أمارة عليه وقول الامل (بنيانه) ترشيح يصح أن يستعار الارشادات للمدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاءه الخ) أي قابضه الله غرة المزة كناية عن ذلك على كل من الاحبابين وقوله دائماً هذا الشوم مستفاد من مقام التبع وسباق الكلام ولاحتة وأيضاً كل أحد في حاجة على الشوم الى المزة أو الارغف هنا قد قدم الحاجة الى ابتاع غرتها بنيانه للمدوح قد قدم الحاجة اليه (قوله وقدمه من اللبلة مالا يعني بوجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي ألغى من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن المزة وهي البليغ الذي قبحه القرس أو النوع الامثل من أنواع المزة في حاجة الى أن ينفع بنيانه هذا للمدوح وكأنه بدون هذا الضابط يكون مفعلاً (قال وروى عن الخ) العلم يطلق على الزاية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يفهمك توجيه الكلام على كل (قوله قرية شيب) حيث يمدح بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون وبنا وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من فيل طين لاه) شبه المآرب بمدح وأشار الى وجه النبي بقوله يوجد عليه الخ يقول لهم اخبرني عن القوام مولود إضالة أي الأمور التي يرد عليها أحسنه وينطق بها هي الحاصلات النسيبة بمدح أي الحاصلات التي تصدها الناس على احتلالهم للاغراض والاغراض للترتبة عليها كما أن مدح يفسدها الناس فيها وفي اقتضيه إشارة الى أن تلك المآرب ليس لشيء منها مخرج كما أن مدح لم يكن فرعون عليها سفاحاً (قوله والله والسبي الخ) تحبس الله مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس بقايا على حقيقته بل الله استعار تلك الاغراض للترتبة على الحاصلات والسبي

مستعار لفظي الامداد والتبعية
 يرشدك الى هذا قوله
 (ينقون منه الطالب)
 فان الظاهر ان المراد هنا
 غايات تلك الاغراض
 المدحهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه غنى الاول استشارة بالكتابة وتخليصه وعلى الثاني حقيقة
 والمقصود دعاءه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من اللبلة ما لا يعني (مدح) قرية شيب عليه
 السلام (وللآرب) جميع مأربة وهي الحاجة وأمانة الدين اليه من فيل طين لاه والله والسبي ترشيح
 لذلك التبيين (والآلة) الجملة وخبر منه شبه وفيه تلميح الى قوله تعالى (ولما ورد له مدح)
 وجهه أنه من الناس ينقون) (فان رغبه) عطف على المحنة (والسبا كان) كوكبان تيران

والجامل ان الانسان يحتاج في رتبة بذنه وروحه الى أمور هي المراد من المآرب مثل الأموال والأكل
 والشرب وغير ذلك ومن العلوم والمعارف والأغراض للترتبة على المآرب المرادة من الله هي بقائه البعد والزوج على الوجه
 الاكل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية وينسج فيها التحلي بالاعتقالات الجلية ويحشد أنه شبه للورد
 به مدح وأمانة مدح حيث ان المآرب احاطة لما يحقق به وجه النبي المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا ان
 الضمير في عليه يعود على للورد (قوله والالة الجملة) أي كناية العدد وقول الامل من الناس أي من الناس مختلفين فهو ظاهر القادة
 وقوله ينقون بالياء فاعلم (قوله عطف على المحنة) يقول أنه عطف الحلق هذا الكتاب التمام بما علمت بجزالة هذا المدح بما
 سمعت يترتب حصول السعادة في نوالها مأمول من غاية الانتفاع به على قبول هذا المدح فربما أنى إلى أني لفتك مع أن الكتاب
 والمدح كليهما إذا كانا في موصفات من حصول التبولع فلهذا حيث رأى أن كتابه مع أنه فيه ثوابا وعدن للناس الخ
 وما لا يعني قبول هذا المدح أو أن المراد من التبولع التبول الذي يحصل هذا المدح على حل القادة على الاشتغال بكتابه وذب
 الحسنة عن غير الناس كما يرشد اليه سباق التبول وهذا ليس مقطوعاً به * ان قلت في تمجيد الله في التلمعة من القدر يكون
 التمر اذا كان المدح على ما ذكرنا فان فيه حصل جوده السادة (قلت) في العطف غنى عن هذا التقدير وأيضاً في تسمية التبول
 بالسبا في الزمرة ويدل ذلك انه طريق لمعاية للناس وأنه ثابت لا يزول لذاته على أسباب متينة ثم الإشارة الى ذلك بقوله (ربما اني)
 ما يجعل ترتب السادة على هذا الشرط للذكور وانما غنياً عن ذلك الشرط التقدير في أي الحاصلات الخال ما ذكرنا فانه يريد
 أن أعني هنا الكتاب الى جناب المدح * فان رغبه الى سباق التبول فهو غاية التأمول أن لم يرغبه فلا يأمن فيه أيضاً لان
 الله تعالى ولي الامة على كل حال وهو السكاك ليس ممة قوله والله ولي الامة الخ بحدان المتأنيبان إشارة الى الحق الآخر

[illegible]

من ثواب السبائك الأعزى والمهذبة أراخ وإعانتة إلى قبول كعبين السد وكذا (كوكب الأمل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والتصرف من لطائف التلازم الشعرى (واقه وفي الأمله كوكب بدويلا) جلتا أنفاً ثانياً إلى أن السعادة في التلازم عليه يؤرمه ما لا يوجهه ناسق من تخطاته في حصول الأمل إلى قبول المسدود كتابه وبه يسر بطير (قوله الشعرى) في الصالح الحرير العلم الثمن وتعلقه الحرير البلخ في المكنة بحر النقي عفا وعلا وقد

فيها المكتبة وفي استاد سد الى الامل جاز على من لبه الشئ الى سبه (قوله ولا يفتي مالي ذكر الخ) يريد ان ينفذ
والتصرف لزوما من الماثلين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البرج الا اني غير الخلفه شرقا ونحوه بالقى الى ابيض
الكوكب (قوله اورد) أي يان انك الخ (قوله فدا الخ) أي تقيه من الحسات التكبل والاحتراس (قال قال التاجر
التحرر) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسسده الله بفوز الامالي على صامح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به
الحشي أيضا في بحث الايمان بل صرح به التاجر في شرح قول المصنف والجهاد قد يغني ويصيب حينئذ حال تخفيف بحث
الاجتهاد الى التوجيه فقال ونعم تحقيق هذه الامة والجواب عن تحسكات الماثلين يطلب من كثرة التوجيه في شرح التفتيح
وهو أدل دليل على ان التاجر المذكور هو صاحب التوجيه وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضا في التواريخ
الصحيحة ويؤيد أسلوب عبارة التاجر أيضا على مالا يعني على من منع كتب التفتازاني فلا يفتي الى ماثل هنا كذا أفاد
زيادة وهو يدل على ان ذلك زائفا في لبه ذلك الترح الى سد الدين وهو من القرابة يتكلم (قوله التحرير العلم التفتي) أي
التفتي لكون شئ مطلقا أو عملا فلا حذف التعلق (قوله البيع في العلم) أي الماثل الى السكك ليس فيه من البلوغ كما
يسير اليه لان البلاغة وضعه بالم لا للشك فتمام أو نظرا الى أن العلوم التي تقدم فصل لا يحصل السكك فيها الا بكمال
العمل كما يشير اليه قوله صل الله عليه وسلم من عمل باع ولم يدره الله تعالى على علم يسر وقد سبق ان عينه أجل الناس
من ترك العمل بايهم وانهم الناس من عمل بما يأم وأفضل الناس أخلصهم فة تعالى وهو صريح في أن العلم لما في عمل يه
فليس يعلم في القاموس البحر والتحرر بكسرهما أو فاقبل في المعنى الثاني الجواب التفتي لفتن الصبيح يعني شئ لا يعرف العلم أعرا
له وهو ناعم في ان التحرر يتلوه كل العلم والعمل فدا قال كأنه غير شئ مطلقا أو عملا أي كأنه مأخوذ من فوق غير

الشيء الخ على ما سأتى وعلا وملا منصوبين على التمييز قبل من نسبة ينحرف إلى القائل أي ينحرف علمه عنه الشيء والأظهر كما يرشد إليه عبارة القاموس أنه من النسبة إلى الفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاحتصال مثل قولك ينحرف الشيء الخ وقوله أي علمه الخ وإن حصل للشيء ويستفاد منه أن استدل به أو عرفت ما عرفت من البحر الدال على الخ لا شك فيه أما الكلام في التحرير فيجوز أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة الخ في العلم وأنشأه بل ينحرف وأخر أيضا يجوز أن يكون موضوعين أصالة لشيء العلم فيكون معنى قولك تحرفت الشيء علمه علمه كمالا ونحرفة عملا عملة عملا متناغلا وعملا على هذا نصب على الفعول المطلق (قوله في الآية) حال من اللبث وهو وزن حبة وهي الشرح كتيب وما أيضا موضع القلائد من الصدر تجمع الآية على ليات والمبب على ألباب وللشعر الزهدة التي فوق الصدر وفيها بحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الأكمة إلا في الخلق والعبادة (قوله والمتأنية العلمية) أي العلاقة بين الشيء للفتول عنه وهو فعل بـ الأبل والفتول إليه وهو كمال العلم العلمية الموجودة فيها إذا كان قطع الآية غالب على ما ينحرف وبذبحه كذلك كمال العلم بآثار غالب على ذلك الشيء فالجواب التحرير التكميل في العلم من البحر يعني قطع الآية وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن للشيء من أن البحر يظهره ما في العلم لحيوان كان في كمال العلم ينكشف في العلم بالشيء وهو أظهر مما ذكره فإن هذا الشيء أسس بالفنونه (قوله وأما قال كأنه لعدم الجرم الخ) أن ذلك لولا أن الخيالي كأنه من بحر الشيء الخ لكان الأمر كما ذكره لكن لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحرف للشيء الخ والمعلم من هذا الكلام أن كأن فيه تشبيه لا لفظ يكون إشارة إلى وجود العلاقة الثابتة بين الشيء المأخوذ منه والشيء المراد حتى أن الكلام (٢٠) في العلم بآثار العلمية علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على مآلي العلم المعلوم كأنه

ينحرفه أي يذبحه فلم يعدل
عن هذا التفسير وقت لا من
الأول ووجه أن تشبيه
أفاد الكلام الجرم بأن
التحرير مأخوذ بآثار
أصل لفظة من البحر وهو

يقال تحرفت كتاب كذا علم أي علمه خلق العلم كذا ذكره الجاردي في شرح الكشف وما يقال أنه يوناني غير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالعلم المذكور مأخوذ بآثار أصل لفظة من التحرير في آية مثل الذبح في الخلق والتأني العلمية وأما قال كأنه لعدم الجرم بالأخذ بطوار أن يكون موضوعا لمبدأ الشيء بالأصالة لكن تسم التحرير بحيث يشمل العلم والشيء مما لا يظهر له وجهه لأن المأخوذ في التحرير ليس إلا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فإن الإقناع والبلوغ إلى الشكل لا يحصل إلا بهما (قوله فاعلم الخ) أي جازاه على عمله

في حيز الشئ ولو جعلت للعلم أفاد الأخذ على حين الاحتمال مع الاشتراء
إلى العلاقة فلا يتوجه عليه الشئ والثاني أن قول الخيالي وما يقال أنه فقط يوناني غير ثابت يدل على أن كان للعلم لبيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت تشبيه لكان القالب أن يقول ليلعلم يدل قوله غير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجهه) أي الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سبذ كرم من توجيهه وقد علمت توجيه المصوم قوله لأن المأخوذ في التحرير الخ ممنوع على تشبيهه قول أن اختيار العلم لكون كمال العلم لا يحصل إلا بالعلم وبوجهه ويستفاد ألا ترى أن عالم القلب لا يكون متناهي في علم القلب إلا بالعلم واستفاد منه في المأخذ وكذا عالم صامات الله وعباداته أو أن المراد من العلم عمل القوم المتفكر أي تصرفها بتركيب للعلم وتغلبها ومن العلم في قوله علماً نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان صحيحاً فإن المراد من مزاولة العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس إلى الصور الجزئية في خزانها ولا شك أن هذه الاكتفالات عمل من أعمال النفس فالتوجه بها نحو العلوم وقد توهم مولانا شك في ذلك ما قاله الخشني فقال وما ترتبه لا يرى على عدى همت وهو خير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر ذلك لأن عامل لا يصح أن يكون من علمت كذا يعني معلومت بالعلم كما في القاموس ولأن للنسبة التي هي العلم من الجانبين لأن العلم وإن كان هو الفعل وقد أعفأ كثيرة فاستفاد إليه صحيح كما في قوله مما علمت أي أدبنا ولتصاحبه بدل الجوارح أما هو في السند لى غيره كما صرح به فالتفكر فيه منصوب على معنى أن لبيد فلا هو الفاعل كما تألف وقد ضلوا غير المأخذ إلا أن المشاركة هنا غير مراد فعلم لأن علمه لغة جنة دنيوية لطلب المأخذ من الله تبارك وتعالى فأعلم فانه دقيق وبأشمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا إلى أن المشاركة هنا قد مره كما في قوله

(النسبة)

تعالى صفة الله لا تختص به كما في وكبروا ومكر القوم كما في قوله الله يستزيه بهم فلان مثله يجاز بهم على استزائهم فسمى جزء الاستزاء استزاء مثلكة (قوله المثبتة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة قائل هذا ليست المشتركة كما في كارت وجاهته الشوب بل بمعنى عمل وهو نسبة أصل الفعل إلى قاعده كما في ساقرت وسجوزت واعدت وادعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة قائل بمعنى فعل حقيقة تقول مولانا شك له أنه لم يسجّ عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام بجواز الجواز وهو يسوع كما علت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه جاز وهو غير موقوف على السماع لأنك علت أنه حقيقة مسوعة (قوله اختارها لتعدي الج) يحمل أن مثله اختار التميز بمقابل عن التعبير بمثل القابلة لأن زيادة الحروف تدل على زيادة اللحن والتعدي فإن عمل لا يندى إلى الشخص الجزئي وإن كانت متعدي فصيح عامل لندى هذه التسمية القصيرة للقفود في عمل وهذا نظير جازيته القوب بأن جذب يندى وحية فأعلى أكتبه تعدياً أخرى ويحمل أن مثله اختار التعبير بمثل دون عمل ودون جازء أما الأول فتعدي وأما الثاني فمبالغة فإن في عامل للمثلكة الآية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا شك فيه إن العمل أيضاً متد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله أن وجه اختيار المماثلة لجميع التعدي والمبالغة لا التعدي قطعاً فانه قد قدفة لا تحملك (قوله متبنا بلطفه) من ملازمة القيام لمعنى أن أريد من القلق الاحسان وإن أريد إرادة الاحسان فمن ملازمة للحبب لسبب فانا نحن لثقف على معنى الحسان والتم الجزى بها فالطاهر أن الياه لجرد التسمية (قوله بطريق المثلكة) معناها جاز من باب الخلاق اسم للزوم على لازمه أو السبب على السبب ونسبة الجزاء على الفعل باسم التمثل مثلكة كثيرة كما في قوله تعالى وجرأ سبته سبته مثلاً فمن احدى عليك فاعتدوا عليه وإن عاقبتم فاعاقبوا بثل ما عاقبتم به وقال الشاعر

﴿ألا لا يجهل أحد علماً شجعت فوق جهل الجاهلية﴾

ونكتته الإشارة إلى تم الأرياف بين اللين وجزائه وإن الثاني لا يخلف (٢١) عن الأول فكأنه عت • إن قلت

التسمية هنا بمعنى العمل اختارها لتعدي والمبالغة متبنا بلطفه سمي جزء العمل عملاً بطريق المثلكة ثم عني منه صفة المماثلة	يكتب تصور المثلكة والصل كما في القاموس
---	--

يطلق على مطلق التمثل كما يقتضى من المنة وهي أشد من في الصياح عتة أعله وعلاصته والصفة نسب إليه تعالى كما في الحديث إن الله صانع كل صانع وعتة وقوله جل شأنه وأصطفتك لنسي وبه أيضاً الفاعل عامل قلت كان العمل يطلق على من أخص من مطلق العمل حتى لعمى بنى القويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصد كانهما السد في نرح الأربعين مع أن بلاي حظه هذا المعنى في جريان المثلكة كما ذكره في قوله تعالى قل مالي نفسي وأولاءي ما في قسك فإن النفس تعالى بمعنى الثبات وسببه لا مثلكة كما في الحديث سبحانه لا تعصمك تله عليك أنت كالتيت على قسك والمثلكة كما هي باعتبار أنها تعلق بمعنى القلب والتعريف فمعصية أن الخلاق العمل على الجزاء بجوازها أنه متول من المعنى الذي يخص الحيوان فلا مسمى حيث لا يرد مولانا شك على قول الحاشي المماثلة بمعنى التمثل أن العمل أنا يتصل في الجوارح كما صرح به شرع الحديث حتى يحتاج إلى الجواب عنه بقوله أهم إلا أن يقل المراد من العمل جزاءه كما عت عليه لكنه يستلزم التجوز في الجزاء الأول أن يقول للمماثلة بمعنى جزاء العمل والأعطاء مثلاً انتهى عن أن قوله يستلزم التجوز في الجزاء غير مسلم فأنك علت أن استعمال قائل بمعنى فعل حقيقة لا يجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم ليس هذا من تأمل التجوز في الجزاء فان مورد الجزاء من مختلف فإن الأول لا يجاز به عامل والثاني باعتبار مائة ولو سلم فقول التحقيق جزاء التجوز في الجزاء كما هو مفرد في محله وليت شري ما وجه قوله فلا أول الج وهو بمعنى كلام الحاشي وجازته أول الجزاء على قانون التفسير فله بين أولاً معنى المنة ثم امتثل بين معنى السادة وبشرير هذا للقام على ذلك الوجه ثم حل قوله على أنه لا حاجة إلى هذه التكاليف تعدياً عن المشتركة قد مرحت الآيات والأخبار بنسبة التبع والشرأ إليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأجرهم فأغنى لهم الله فراجع الكشف في تفسير الآية للبردة وسائر التفسير فاني لم أر أحداً منهم أول للمماثلة بالعمل انتهى كلامه فأنك قد علت أن الثاني لجل عامل لحن عمل ليس عدم وجود المشتركة بل له جهة دعائية لطلب الجزاء وقد راجعنا الكشف وسائر التفسير فلم نر أحداً تعرض لكون المماثلة بمعنى العمل أم لا وأى

دأية لهم في ذلك وكأنه اشبه عليه لفظ الدلالة بمحتاجي أن بعض الناظرين هنا قال والنظر أن لفظ حامل مذكور إذ للوجود
 في الصالح وغيره من لفظ العمل التسل والتعيل والاستعمال أم وهو باطل في القاموس فإنه سلمه بالمثل وفي الصالح
 وعاشته في كلام أهل الاصطلاح زيادة به تصرف من البيع ونحوه وقال الصديقي الفلسفي في كلام أهل العراق هي المسألة في
 لغة الحبلايين أم فكيف مع هذا يدعي أنه مذكور لهم عائداً بذلك (قوله والخمير ما له قدر) في الصالح خطر أرجل خطر
 خطراً واذن شرف شرفاً إذا ارتفع قدره ومزقه فهو شطير ويقال أيضاً في الشير حكمه أبو زيد أم (قوله لفظ اثنين) أي
 تلك المسألة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفعل أو غيرها (قوله إشارة إلى أن التعلق الخ) أعلم أن جميع حروف الجر
 مشتركة في الدلالة على الغناء من الفعل وإيصاله إلى جبرودها فإن تضمنت تلك الألف من غير دلالة على خصوصية زائدة
 كالإنداء والمفترية والاستلاء فذكر الحرف يسمى صلة خدم وإن دل على خصوصية زائدة فهو يسمى باسم تلك الخصوصية
 كإيه الاتصال وبه للمصاحبة والاستدانة إلى غير ذلك وبه للتلاصق وهي ما يدل على مصاحبة أحد المتولين بالآخر
 الذي هو الجبرود مطلقاً سواء كانت تلك للمصاحبة في معنى العامل وإن لم يكن في زيادة كأي قولهم خرج زيد بصحبته إذا خرج
 هو قبل الظير وعينيه بعد العبر مثلاً أو كانت في زمان العامل وإن لم يكن في نفس العامل كما في به البسطة للتعلق بالاتصال
 الخاصة نحو أقرأ أو أركب اسم الله فإن الاسم لا يكون قارراً أو أكلاً لكن يكون مصاحبة يستكمل في زمان القراءة والركوب
 وبه الاتصال هو القسم التالي أي ما يدل على اتصافها في زمان العامل سواء اشترك في نفس العامل كما في فوك اشترت القوس
 بسرجه إذا اشترتها بصفتها واحدة أو لم يشترك كما في قولهم مررت بزيد فإن زيدا ليس بغيرك لكنهما متلازمان في
 وقت المرور ولذا قلنا قارراً أن به للمصاحبة (٢٢) أم من به الاتصال إذا قدر هذا فاعلم أن إليه أن قدر متعلقاً مثلباً

لا تكون للتلاصق وال
 والخمير ما له قدر كما في الصالح (قوله بمد ما بين بالتسمية) كلمة ما معدودة وفي زيادة لفظ
 اثنين إشارة إلى أن التعلق الحقيقي يشهد في اسم الله مذكور أعني متبداً ومتبركاً وما قيل إن
 متعلق إليه ابتدئ ليس معناه أن الجبرود والجرود ظرف للمفعول لا بدئ بل المراد
 به ظرف مستقر واقع موقع الحال والمحل فيها ابتدئ كذا أفاده الصالح في جواهر التلويح

تمت بجزء لا يكون للاتصاف كما في قولنا استندت إلى الخ بخلاف كعب بالتم بل هي فيها لحد الصلة ولا بالخشى (هي)
 مفروض بل إذا قدر ابتدئ ونحوه لا أقرأ أو أركب أو أركب ونحوه من كل ما يدل على ما جئت التسمية بدأ له فالتك إذا قدرت
 شيئاً من هذه الأفعال الخاصة وعنت إليه به على معنى التلاصق أو الاستدانة أو الاتصال حصل المقصود من التلويح بالاسم في جميع
 أجزاء الفعل من غير حاجة إلى جعل إليه واقية موقع الحال بخلاف ما إذا قدرت ابتدئ كما يستلزم وجه الإشارة أنه لما علق
 إليه بين دل على أنها ليست به الاستدانة كما علت وهذا إما يكون عند تقدير ابتدئ أو قدر أقرأ أو نحوه صحيح كونها
 للاستدانة ومن قدر ابتدئ كان هو التعلق في الظاهر والتعلق الحقيقي وهو لفظ اثنين مذكور (قوله ظرف لمر) متعلق به إلى
 ما يدل الصريح بالتعلق أعني ابتدئ فعل تقدير كونه عاملاً به يكون الظرف لمر ذكره عامه وقوله واقع موقع التعلق
 لم يقل مفعول لأن للمفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال (قوله بل الزائد بغير مستتر) أي محذوف
 العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشف من أن الظرف المستتر ما كان متعلقاً بمقدراً سواء كان عاماً
 كقولنا زيد في الليل أي سائراً أو خاصاً كقولنا زيد على القوس أو من البلاد أو في البصرة أي راكب أو مسدود أو مقيم
 لأنه استغنى عن الفعل وفهم منه والظرف ما يقابل لاصل ما هو المشهور بين العامة من أن الظرف المستتر ما كان متعلقاً بمقدراً
 عاماً والظرف ما يتابعه ثم أعلم أن كون الظرف لمر لا بدأ وهي بعض التحسين وقال إن تقدير الإنداء أولى فيقال مثلاً باسم الله
 ابتدئاً القراءة أو الخلق أو الأفعال واستندت لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع دواهي الطواشي المذكورة مختاراً
 أو لوجه تقدير أقرأ أو نحوه قال أن تقدير خصوصيات الأفعال أسس للقيام وأولى بأهمية المراد فالتك إذا قدرت أقرأ دل على
 تنبؤ القراءة كلها بالتسمية على وجه التلويح أو الاستدانة وإن قدرت ابتدئ القراءة أفاد تنبؤ ابتدئ القراءة بها أم وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جهة ثالثة مستتراً لما قد ابتدئ بسؤاله في المادة التي التصود بانظر (قوله) ووجه ذلك (أي كونه ثلثاً مستتراً) لا فوقاً وخاصة أنك لما قدرت ابتدئ وجعلت الطرف لخواص معنى الاستسقاء أفاد أن التمسك به هو ابتداء القراءة أو لاكن مثلاً لأن معنى الاستسقاء أفاد أن معاجلة التعليل المتجوز أو أنها في معنى التعليل أي الابتداء أو في ذاته والقصود الاستسقاء في جميع أجزاء التعليل وكذلك المعاجلة فإذا جيل الطرف مستتراً كان المعنى ابتدئ مثلياً بالاسم في التلخيص أو زلته لا مثلياً به في الابتداء أو زلته أو مستتراً به في التأليف لأنني ابتداءً وهذا هو القصد وادع بعد هذا ثم إن ما قبلنا من أن ما ذكره المحقق في اختلاف من وجوه ثمانية بلا مرتبة واحدة أهم (قوله) أي في ذكر الحمد بعد الخ (أي بعد ما من غير كامل وقوله) فإن مدخول الباء هو التعليل علة للتفسير والتعليل بالتفسير معناه ألا في طلب الشيء وإن كان أهله الذي يفسر التعليل (قوله) فإن قلت الخ (خاصة أن قول المحقق قال الشرح بعد ما بين الخ يعني من قوله في تعليل النسبة الخ إذ هو بمناء فيكون الثاني مستور كما والاول أن يقول عقب لوله الحمد في الابتداء الخ وما قيل إن ثابته أنه من وضع الظاهر موضع الضمير وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بأنه بعض تكرار لا لأنه الأول كما قلت بخلاف وضع الظاهر موضع الضمير فإنه لا يكون الأجيب دفع الضرورة لإعادة التذكير أولاً كما في قوله إطلاقاً مطلقاً وما أدراك ما إطلاقاً ثم يقال إن قوله بعد ما بين الخ أهم من قوله في تعليل النسبة الخ وهذا وجه دفع الاستدراك خاصة أن الشككة الأولى وكذلك الثانية لما لم ينشأ مع قوله بعد ما بين الخ فإن أسلوب الكتاب وما نقد عليه الإجماع هو التعليل والجدد بما سلكه تصدق بصورتين في أحدهما الاقتداء بالنسب بعد التعليل على الإجماع دون الثانية فيكون قوله في تعليل الخ جلياً يجري تحيد المطلق وليس هنا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو انصرف على قوله قال بعد ما بين الخ (٢٣) لربما توهم منه أن التعليل مدخلا في تحقيق

وجه ذلك بأن القصد التبرك في تعليل الكتاب كله باسم الله لا مجرد أوله (قوله) في تحقيق الخ) أي في ذكر الحمد بعد النسبة فإن مدخول الباء هو التعليل فإن قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما بين والنسبة مستدركة فبما توهم من ذلك أن الشككة الأولى في إيراد الحمد في خصوصه وليس كذلك فإن إيراد التعليل مطلقاً بعد النسبة يتضمن الشككة المذكورة وإن تلك الشككة إنما

في ذكر الحمد بالنسبة بأن يكون الأول عقب الثاني فتلحق نفس التعليل وإن أريد طريقته في البدء بأن يذكر الحمد والنسبة مع كون الأولين متعلقين به كما مع التعليل والشككة الثانية متعلقين نفس التعليل فإنه الذي انعقد عليه الإجماع ومثلثه ثلاثة ذكرهما قال في تعليل النسبة الخ وأصدر الكلام بكلمة في تعليل الشككة فإن في التعليل نفسه القبول بما انعقد عليه الإجماع والاقتداء بالأسلوب على الأحكام الأولى فيه وفي التعليل وبما يقتضيه معنى ذكرهما الاقتداء بالأسلوب على الأحكام الثاني فيه وإنما يتضمن التعليل فقد ألقى لذلك الإشكال فحدين (قوله) قلت ربما توهم من ذلك الخ (خاصة دفع الاستدراك بمرن الأول له لو انصرف عن قوله قال بعد ما بين بالنسبة الخ) ربما توهم منه أن ما سلكه تحقيق الشككة المذكورة ذكر الحمد بخصوص الحمد الأصلية أي قوله الحمد فإنه مقول قال وليس كذلك فإن ذكر الحمد بعد النسبة بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو مبدئية يذكر مدحاً مديحاً في بعض الصفات الكتابية على ما في عنوان بعض الخطب وإن كانت الحمد بهذا المعنى حاصل في النسبة إذ الكلام في ذكره بعد ما يلقى تلك الشككة بخلاف قوله في تعليل الخ فإن معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بمسانسبة فذلك ما قبله مرة فخرج الذي منه فلا استدراك قوله يتضمن الشككة معناه يحققها ويغنيها على الوجه الذي طعن (المر الثاني) أن قوله قال بعد ما بين الخ لتعريف التلويح في الطول (أنتج العقب كتابه بماتين بالنسبة بعد الله) وقد فرغنا من تحقيق الحقتين على معنى ذكر الحمد بعد النسبة دون أن يذكر شيئاً آخر بأنه فيكون محتملاً أن واجب ذكر الحمد والاقتداء وبمسل ما انعقد عليه الإجماع ولا مثال الحديثين فيكون القصد بهذه الشككة توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر النسبة وليس كذلك فإن الإجماع لم يحقق المقادير الأعلى أنه إذا ذكر الحمد لا يذكر إلا عقب النسبة ومحتمل انعقد الإجماع على التعليل وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد النسبة ولا يترك إلى غيره لم يحقق المقادير الإجماع عليه ألا ترى أن كثيراً من

(قوله ذكر الفاضل الفيضاني الخ) جازته بعد ان اخبر ان الياء في اسم الاله وقبل الياء فصاحبة والثاني مشترك باسم الله تعالى
 اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليلوا يكتب مشترك باسمه ومحمد على سنة ويبدأ من خلفه له وسرا من المصاحبة
 اللابسة كما انشطره المعنى وبذلك عليه وسلاصة القراءة لاسم انما هي على وجه التبرك والتين به نقلاً قال والمثل مشترك باسم
 الله تعالى فالتمسيد في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التين بالنسبة كما فيا نحن فيه نقلاً قال المعنى بعد على الياء
 في التسمية على اللابسة أي بعد ذكره القول بها للابسة وقول الفيضاني وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال لنا من
 الكلام السابق فانه لما بين ان الياء للاستادة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستانة والتين من الله تعالى أجب به مقول على
 السنة العباد تملياً لم تكنه تعالى قال لم قولوا باسم الله والحمد لله واليك تعبد الخ فنته مثل انتفاء التبرع على لسان القبر قوله لم
 هذا يخفى الخ حاصله انك قد علمت من جواب الفيضاني محمداً ان يكون التمسيد في كلام الله تعالى بعد التين بالنسبة والمجالي انما
 يقول اقتداء بسلوب الكتاب المجيد فلا يخبرنا عدم تصور التين في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية
 وكذا الحمد مقول على لسان الله يحقق الاقتداء بغير صورة الفعل مع أنه حينئذ لا يبين لعدم نهوضه في حق الملك المجيد
 فلا يكون في تعقيب التين من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله عنه غيب (قوله ان كل واحد من اشكال مستقل) أي كل واحد من
 الثلاث مستقل في توجيه مدعي المعنى بخلافه على ما قيل فان القيد توجيه المدعي مجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بمجرى المدعي
 (قوله قال التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقل الاقتداء بسلوب الكتاب نفس

التعقيب على هذا وكذا العمل
 بما اعتد عليه الاجماع
 يلزم نظرية التي في
 نفسه لا تقول بكنى التبرار
 الاجباري كما في قوله
 ضربتني نادياً بالتعقيب
 بخبر ذاته ظرف وسبب
 وبخبر عما كانه ملبسة

لا ولا اقتداء في تعقيب التين بالنسبة بالتمسيد له لا مدعي التين في حق الكتاب المجيد * يقول ذكر
 الفاضل الفيضاني في خبر العائفة بمدخل الياء في التسمية على اللابسة هذا أي التسمية وما بعدها الى
 آخر السورة مقول على السنة العباد قل هذا يخفى عليه التين بالنسبة بالتمسيد في الكلام المجيد
 بدون لزوم التين في حق الكتاب المجيد لم لا يخفى على ذي عقله ان كل واحد من اشكال مستقل
 فان التعقيب أسلوب الكتاب المجيد وما اقتضاه الاجماع وان لم يعتقد على ذكرها وفيه اشكال بمحذوف
 الاقتداء فلا حاجة الى ما قيل حيث أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالنسبة (الثاني) تأخير التمسيد
 عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتمسيد وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني الاقتداء بسلوب الكتاب
 وفي الثالث اشكال الحمدتين وما ذكرنا نأبر أنه ليس ترك التمسيد بعد التسمية على ما فعله بعض

(— — — حواشي المائدة أول)

ولو لاحظ أن المعنى بعد الاقتداء ونعم العمل انكسرت القرينة وكان التاثر بين الظرف والظروف ذاتياً فيصح أن يكون
 الشكنة سبباً أو غاية والغاية قال وفي اشكال الحمدتين ولم يقل كسيفه وامثال الحمدتين لانك علمت أن مناط الامتنان ذكرها
 لا التعقيب نعم التعقيب يقتضيه الذكر لكن الامتنان فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل المجلي رحمه الله في
 حديثه بحر الأفكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول لخبالي وقد نقل هذا القول هكذا في الأول بالنسبة الثاني اجمع بينا وبين
 التمسيد الثالث تعقيب به فالاقتداء اشارة الى علة الأول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتنان اشارة الى علة الثاني وانما آخر
 الامتنان عن العمل لا يرتبط بقوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال المعنى لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والقي رضى هذا
 القائل الى ذلك ما ذكره من أن الشكنة الأخيرة لا تستل في توجيه التعقيب لان الامتنان يكون بذكرها ولو من خبر تعقيب
 وهذا لا يصلح أن يكون وجهاً لتبريق الشكنة الأولى والثانية حيث يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشعر
 له المعنى فالتمتع بلا تخصيص وإبقاء عن أصا جملاً الامتنان توجيهاً لما يقتضيه التعقيب أعني ذكرها لا نفس التعقيب
 وقد أشعر المعنى إلى هذا أيضاً بقوله وفي اشكال الحمدتين وانما أقيم (قوله وبما ذكرنا غير الخ) من قولنا سابقاً على أنه
 أنا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم يتقدم على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام المجالي يتضمن أن
 في ترك تعقيب التسمية بالتمسيد مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخبراً للاجماع وترك الامتنان الحمدتين أملاً مخالفة لاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المحسن لأنه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا بين لك نسكتة قوله ابتداءً بأسلوب الكتاب دون قوله ابتداءً بالكتاب وأما خرق الإجماع وترك امتثال الحديث فلا يليق ونوعه من الإجابة الذين انصرفوا على البسطة مثل الإمام الزنزي في مختصره والبخاري في جامعهم وحاصل ما ذكره أن الاتصال على النسبة ليس خرقاً للإجماع لأنه إنما انعقد على التصديق لأجل ذكرهما ولا يلزم منه ترك الامتثال أما أولاً فلأن حديث التوحيد ضيف كإصرار بعض الحديث فلا ينعى حجة على طلب الابتداء بالتوحيد حتى يطلب أمثاله وأما ثانياً فلي تسليم محتمل قول أن النسبة فيها امتثال حديث التوحيد إنما لأن التوحيد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الإمام النووي وأما لأن التوحيد حقيقة أظهر صفات السكالات وهو جاسم في النسبة قال الشرف في حواشي الطالع لم أن أقول المخصوص ليس حجة بمصرعه بل لأنه دال على صفة السكالات ومظهرها ومن ثم قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد أظهر الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالقول وهذا أقوى لأن الأعمال البني هي أمم السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الأقوال فإن دلالتها عليها وضعية قد تختلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وتكلمه على ذاته وذلك أنه تعالى حين بسط بساط الوجود على تمكثات الأنعمى ووضع عليه مبادئ كرمه التي لا تنافى فقد كشف عن صفاته كلها وأظهرها بدلاً من لفظة تعصبية غير متعينة فإن كل شدة من ذوات الوجود تدل عليها ولا يتصور في المبالغات مثل هذه القدرات ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك (قوله قد دفع لأنه صرح بعض الخ) هوشيع الإسلام مخالفة الخطأ ابن حجر السبكي أن ابن السبكي في طبقاته بعد أن أحب البيان في توجيه حجة حديث التوحيد وصلاحيته لتعصبية وذكر أن الاضطراب الذي وقع في بسطه (٣٦) ومث لا يؤثر في ذلك قال وليس لأحد أن يقول إن البخاري لم يحمده عند

ابتدائه إلا أن ثبت عند المحققين خرقاً للإجماع لأنه إنما انعقد على التصديق وأما لزوم عدم الامتثال فدفع لأنه صرح بعض شراح البخاري بأن في حجة حديث التوحيد عقلاً فلا يصح تعصبية وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اللوك وكتبه بقية منتقاة بالنسبة دون التوحيد وأنه ذكر الإمام النووي

زيفاً في نظر ذي الشيء أقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني وقد قال الخطيب أبو بكر الحافظ رحمه الله في جامعهم أنه رأى كثيراً من خلف الإمام أحمد رضي الله عنه في ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليس الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة منه قال وبني أنه كان يصل عليه لفظاً والاحتذاء عن البخاري والمزني بما ذكرت أولى من الاحتذاء بهما بعدم حجة الحديث عندهما فإنه يتندر تسليم أنه لم يصح يقال ليس هو في فضائل الأعمال وعندهما من الورع ما يحمل على اعتياده وإن لم يصح انتهى لكن فيه أنه يجوز أن يكون البخاري والمزني حملاً حديث التوحيد على مطلق الحمد أو رأياً أن حقيقة الحمد أظهر صفات السكالات وهو حاصل بالنسبة لزم بزمهم إعمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قدر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما نقله عنه والمرضي في الموطأ عندي أن أحمد إنما يني به معلوم من لفظة وهو الذي ذكره لخصومه وأما ما كان قالاً مودعاً له كما على الأول فواضع وأما على الثاني فلأن رواية أحمد مسندة برواية البسة لأن البسة إنما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبنسة وعكسه فيسقط التيقن أن يرجع إلى أصل الأطلاق وهو الذي ذكره والبسة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأكيد لما قال من خلف الحديث بحيث إن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد علمت ثانياً والأخير أنه ذكره يلاً لأنه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتوحيد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فأما وسمى أرساباً والواقين كتباً مبالغة (قوله ولأنه ذكر الإمام الخ) هذا وقوله لأنني ولأن أحمد حقيقة الخ عطف على قوله لأنه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت أن بين الأول منع حجة حديث التوحيد وبين الآخرين تسليتها وبجعل هذا الدفع أن أفراد من الحمد الواقع في حديث ابن جرير ذكر الله فداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ أن المراد الحمد الخ وأما فرض بيان اختلاف الروايات لها تزيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استوفى صاحب الطبقات قوله وفي

ورأية اجتمه بالجم والبال الصلحة من جذعت يده كروح هو اجتمه وكما الاقلم والايض فالسك لزومة من خدام مملوغة
 تشد من مواده اتي جذعت يده كغرب ونصر وقطعت يده كعب ويزن ذنه كغصن فقل بقت ذنه فيز وجذعت يده جذعت
 وقطعت يده ففطعت والفراد من السك في الحديث الثقتان شرعا بدم ليركة أو قنقا اما الجذام فاقبل من له صفة القبول
 كمن وبخواتمه والعصفه جندوم قل الجوهري والاقبال اجتمه ووجه الجملد الثاموس اتنى مولانا علق (قوله ان الفراد بالحد
 ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات وبذل عن ان الفراد بالحد مطلق لانه ان طالب الامم الشرعية فيشرع الشارع انتاسها
 بالحد بخصوصه كالملاء لانهما مفتحة بالكثير والطبع وغير ذلك اتنى وايضا كثير من الامور ذوات البال لا يطيب الايمان
 فيها بالحد مثل الاكل والشرب واللبس واختيار التخصيص بيده وهذا الوجه يجري في حديث البسة ايضا فراد منها معلق
 لانه ذكر ذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات من الحديث الواحد وتوحيد متلها مع امكن والاكثر مضطرب لان غير صالح
 للاحتجاج به والبررات حاشا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يجعل الاول على الثاني عملا بالعادة او يجعله رابط الحكم بالمقيد
 الا بغيره فبذل باعتبار اختلافه وهذا ايضا يكون عند وجود دليل يدل على ذلك ما فيه من العلم التام وقد وجد الدليل هنا
 وهو علم اتنى من الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بشيئين متساويين
 في جعل على واحد منها ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداء اذا تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحد ما وقع
 بالبسة ولكنه اتنى وهو ميق على ان الاشتغال حقيقي ثم ان جعل البسة والحد على مطلق اذ ذكر يتدفع التلويح بين
 الحديثين (قوله ولما ذهب الشيخ الخ) في ولاته من الله عليه وسلم صدر (٢٧) . كلبه الى هرقل بالنسبة دون

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحد فلو لم يرد في يد أي شيء من الله عليه وسلم
 قد يوثر وفي رواية بالحد غير أنفع والرواية اجتمه وفي رواية يذكر الله وفي رواية بسم الله
 الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتبه من الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالنسبة فقط فلو ان الفراد
 قد ذكر الله تعالى لانه من الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالنسبة دون التحديد ولهذا
 ذهب الشيخ ان المطلوب الى ان فقط الحد انما يتصل الى في الخطب دون ارسال والوثائق فلا يلزم
 قد حقيقه ليس الاظهار صفات السكال وهو حاصل في التسمية واغترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

على لا تحمد فيها ففي كالب الجندل اولاً يبدأ بطلبة التي جني بها لاجه ووجه زيادة ما تقدم أن كثيراً من الامور
 يطلب الحد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك جملة وتلاوه لكن على أنه شكر لتسعة لاجل وجه الله
 ما به التل لترك واختار تخصيص حديث الحد بغير نحو الاكل اخذنا من الاجماع الفعل يؤدي الى ان البالي بعد التخصيص
 ن وهو بعيد ولا ينبغي أن ما ذهب اليه الشيخ فكيف يفيو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من اقتضاء المطلق عن عته ولكنه
 ما فيه من الكشف يصلح أن يكون وجه دفع التلويح فان التلويح بالنسبة للامر ذي البال هو بدو بالبسة والتلويح
 سبة طلبة هو بدو بالحد فليبدأ بالبسة هو الامر وليدوه بالحد فليطعن وكل من الاثنان حقيقي ولو أثبت بالبسة
 بالطلبة لفضل من تأخرها عن الحد تبرير (قوله انما صفات الخ) سواء كان الاظهار بقوله أو بالقل كما علمت مما تقدم
 الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الأخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الأخير لان حاصل ما تقدم من التوري
 م اعتبار القيد والامثلة الحكم بالطلاق وبما في قوله بالحد قد آن فيه خصوصية باعتبار مداه وبعبارة يجوز الفلاها وحصل
 غرض ان التعالبي ان حقيقة الحد الظاهر صفات السكال وهو يؤدي بعبارة النسبة فيها اشتراك الحسينين اي بما لو لم
 ن بعض عبارات حديث التخصيصية لكن ما دونها من المنايا لا يبدأ فيه بالحد قد وهو يفي بعمل على المطلق وهو قوله
 بالله عملاً بالعادة فلا بد في اشتراك حديث التخصيص من عبارة الحد قد كان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله
 من الرحمن وهو ايضاً مقيد بعمل على المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه بسم الله فلا يحقق اشتراك الحسينين الا بعبارة بسم الله الخ وبعبارة
 قد وبغيره عن هذا الوجه لم سقوط ما أورده عليه مولانا علق قل فيه ان كونه لم يسع من أسانده الاطحة لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بقوله بحمد الله في القلت القوي وسبح والقرى في أول شرحه كما مر هذا من الحاشي أيضاً في الأذكار وحسنه والفتاوى
 في شرح الخبر من دار المي في التوبة والقسطنطيني في أوائل شرح البخاري واليوحنا في الجامع الصغير قال الثاني في شرحه في الرواية
 المشهورة ما عددها وردت بإسناد واحدة وكذا أوردته العلامة ابن حجر في الأعيان والتبعة وشرحه على أبي الثوري وغير ذلك
 فالمعجب من أسانده كذب ما يفرح سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة وانتقوا على الرواية الواحدة عند رجال الحديث انتهى
 (قوله الاستاذان) حقه هكذا لأنه لا يمكن حقه في لغة الصميم فتدأجري جرحا في استنبال الفرق وأمر سهل وإن أطلب
 فيه مولاتك (قوله يما يؤدى مؤداً) أي فقط ما يدل على حقيقة الحد من ذكر انتقاد واردته المطلق وعصيه إن القاعدة
 وإن كانت محل المطلق على انتبه واختار القيد لكن إذا دل الدليل على العلة القيد وإن مناه الحكم الإطلاق وجب الميل به
 وحاشا كذلك فإن الاتفاق يتناوئ ويتك على أن القائل أحمد الله أو أنا حمده أو نحو ذلك يمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى
 عدم اعتبار القيد وجعل مدار الاستدلال حقيقة الحد أي اظهار حقه الكمال وزعم بعض الظاهرين أن في قوله بل ما يؤدى مؤداً
 حذف للمطوف عليه والمعلق اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدى ولا داعي إليه كما لا يخفى (قوله على أنك قد سمعت الخ)
 عبارة عن الدليل المنقول إليه قوله والا لم يكن التبدى الخ أن قلت أجمع أنا بطلب عند المعارض ولا تعارض هاتفتان قوله لا يبدأ
 بكراً كما اختار ظاهره من أن تذب النص على عدم ذكر إية مطلقاً وهو أخص من تزيه على عدم اليقظة والحددة وباعتبار
 ما يقتضيه من الأمر سواء أبدأ بكراً أو لا وهو مطلق بالقياس إلى قوله أبدأ باليسرة والحددة وعلى كل لا تعارض بين الخاص
 والعام والمطلق والتقييد حيث أخذ (٣٨) الحكم قلت السلام باعتبار المعنى الضيق أو هو للتصديق لا لا يخفى فإن محل الابتداء

على الابتداء المطلق فظاهر
 يخفى المعارض بين قوله
 أبدأ باليسرة وأبدأ
 بالحددة وإن جعل الابتداء
 على المطلق قدرته عندك
 إلى أن الحديث الواحد إذا
 بأنه أجمع لو كان عبارة الحديث بحمد الله وأما إذا كان بالحددة فإنه على ما سبقت من الاستاذان فلا
 يتم الاستدلال إلا بذكر العبارتين أو لولا لا يخفى أنه ليس المراد بالحددة هذا الانتفاء خاصة بل ما يؤدى
 مؤداً وبالأولى لم يكن التبدى بحددة وغيره مبتدأ بالحددة ومقتضى ما لا خلاف للمقرر عند الاستدلال
 على أنك قد سمعت اختلاف الروايات توجه الجمع أن يحمل في كتابها على اظهار صفات الكمال قبل
 أن المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يخفى أن الاستدلال به بقوله إن أراد بقوله

اشتقت عبارة يجب توحيد منها وما للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالإطلاق والتبعية فما أن يحمل المطلق أن
 على القيد أو يلزم اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فتقول الحكم أن الجمع أنا يكون عند المعارض متوحد بل قد يكون عند اختلاف
 للمعنى من غير تعارض تأمله فإنه ليس وقوله أن يحمل أى المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبارة فيرجع إلى
 أن المراد مطلق ذكر الله ذكره في الدلالة على حقه من صفات الكمال وتوهم بعض الظاهرين منارته فيحمل على
 مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية قول أبيال في التعقيب استدل الحديثين بغير من
 الشكل الأول فقله التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يخفى به استلزام الكبري فظاهر
 لأن حقيقة الاستدلال أنا هو قبل المأمور به ولما قصصى فلان المأمور بالحديثين أنا هو الابتداء باليسرة والحددة لا التعقيب بقوله
 أن المأمور به بالحديثين الخ دليل القصرى وقوله فلا يخفى أن الاستدلال إشارة إلى الكبري (قوله لنول أن أراد الخ) معصية إن لروى
 بالابتداء المأمور به ماعية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالعدم من غير تعقيب فإن جرينا على أن الأمر
 بالمعية المطلقة أمر غير في جزئ كان التعقيب مأثوراً به فالعصرى عنوة وأن جرينا على أن الأمر بالمعية ليس أمراً مجزئ
 صلنا العصرى ومننا الكبري فإن غير المأمور به لما كان مستلزماً فمأمور به فلا شك أنه يخفى به الاستدلال فتقول الحكم ولا يخفى
 من غير المأمور به الخ مجموع فإن التعقيب وإن لم يكن مأثوراً به ولكنه يستلزم استدل المأمور به على هذا التقدير أي الابتداء المطلق
 بقوله بهذا المعنى حاشي المنصاف إليه الذي ثابت عنه الذي الاستدلال أي استدل المأمور به على كون المأمور به متبهماً لهذا المعنى أي
 إطلاق الابتداء والقصير الحاشي وحيداً على هذا الذي الأخير لأنه مبنى على ما هو الأرجح أي أن الأمر بالمعية المطلقة ليس أمر
 مجزئ من جزئياتها كعموم مطلق الأصول وإن أردتهم من الابتداء المأمور به ماعية بشرط عدم تعقيب فنسوق والسند أن هذا تكليف

بالحالة لأن البسطة والحلقة عمل لسان ولا يمكن لسان الاشتغال بمصايف في أن واحد الا ترى بان بعضهم لعدم تحقق الابتداء يميلون
 التشبيه على أن المأثور به في الحديثين نفس التشبيه وإن كان هذا القليل حجة لأن التشبيه أن كان حياً لا ابتداء بها فارجح
 أن الأمر بالتشبيه ليس أمراً بالبيان كان شرطه بالامر بالشرط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزم ولذا قال زيد والله أعلم (قوله
 وجه التعارض الخ) يحصل التناقض المبررة قوله في تعقيب النسبة الخ امتثال للمحدثين يخالف المحدثين متعارضان وكل ما كان
 كذلك لا يمكن اشتغاله أولاً يكون في التشبيه المذكور اشتغاله أما السكري فلا من تعرض للمحدثين كما يستبعد البيان يكون العمل
 بأحداهما متعلق بالأخر فلا يمكن اشتغاله بالمثل بها وأما الصغرى فهي بنية عن تقديم المقدمة الأولى لأن البنية في الحديثين
 التصدير في الخبر صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أي أوله لأن صدر كل شيء أوله كما في الخبر أيضاً واليد لغة غل
 الشيء ابتداء أي سابقاً على غيره كما في القلقوس فأنزل في نجد في كتب اللغة البدء يعني التصدير وهم المقدمة الثانية لأن اليد في
 قوله على الله عليه وسلم لا يده فيه وسم الله الخ وبالطرفة الخ كسدية الفعل للاستعانة ولا علاقة عليه كاتب القائل ضم
 مستزجود على الأمر واليد كسدية الفعل إلى يقولون فإن يقول بدأت الأمر بكذا أي جعلته مبدأ للأمر فمضى به القراء
 باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً بفرقة الخبر الابتداء ابتداء لها ومعنى ذلك الركوب أو الركوب باسم التسهيل
 الاسم سابقاً على الركوب أو التفرقة التي خبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حيثما سببية ولا معنى لفظة لو جعلت ظرفية
 متعلقة بالفعل فإن جعلت خلا مقدمة من يسم الله الخ والحمد لله الخ انتهى أن البسطة والحلقة جزء من الأمر البدوي فيشكل
 ما لا يمكن اعتبارها جزءاً منه كما لا يمكن وإضافة قاعدية لا تنفي جزئية ولا عدتها فمن الحديث كل أمر ذي بال لا يجمل باسم الله
 الخ مبدؤه بسية أي يوجب مباداة حقه من بدئه بالبسطة امتثالاً والله تعالى قدر (٢٩) مراعاة حقه لأن السبب الحاصل هو

أن المأثور به الابتداء متعلق بالابتداء سواء كان كلياً ضمن التشبيه أو لا فلا شك أن التشبيه يستلزم الامتثال
 به لا كذا وإن أراد الابتداء بشرط عدم التشبيه فهو بالذات متع ولذا قيل إن الأمر بالابتداء بها
 أمر بالتشبيه أن لا يخلق الابتداء الذي كرى بما بدون التشبيه (قوله وما يؤوم من تعارضها الخ)
 وجه التعارض أن البدء والابتداء متا التصدير ومعنى بدأت التكتيب بكذا جعلته في قوله بأنه حل

ذلك لأن من الفعل ولما دلت
 قوله فيه تشبيهه على أن مجرد
 جعلها مبدؤه بأن قصد
 ذلك بآية بها بدون أن

يكون مبدءاً في جعلها مبدؤه لا يمكن وأما جعل فأنه الاحتراز عما إذا أتى بها عند التبرع في السفر مثلاً لكن لا بعد السفر
 أصلاً غير صحيح لا يصدق جعلها مبدأ لسفر مثلاً إلا إذا قصد بها ذلك فلاحاجة للاحتراز من ذلك فإن قلت كما يتوهم التعارض
 على جانبين للتدوين يتوقف على منبذات أخر مثلاً أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرفع من الآخر من حيث
 الصيغة وإن لا يكون الترتيب من البسطة والحلقة متعلق بالذكر وإن لا يكون الترتيب في حديث واحدة من لا يده خطبة انما خطب
 لأوجه ويترد فيه نيل ذلك الضال أيضاً بعد فقط في فيكون التعلق بالبسطة في كتاب هو بهذا البسطة والمطلوب بالبسطة خطبته
 هو بدؤه بالحلقة كما اختاره ابن الخطيب وتقدم شرحه وإن تكون آية الامتثال بالمحدثين متعددة بأن يكون اشتغاله بها فسان
 مثلاً لأن أحدهما بالبيان والأخر بالبيان ثم انصر على ذكر هاتين للتدوين فلك لاه الذي يقضي منع الخطابي أنه جعل في
 تعقيب النسبة بالتصديق امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحبه وإن اشتغاله يكون بالبيان
 حيث جعل التشبيه متعلقاً به وإن البسطة واحدة ليسا على الذكر والا كذا في امتثال الحديثين البسطة فقط أو الجملة كما
 لا يخفى ولو جري على ما ذهب إليه ابن الخطيب قال في افتتاح الكتاب بالبسطة والحلقة إضافة امتثال الحديثين وإضافة
 ما ذكره الجبالي في أبواب الأول والثاني منع المقدمة الأولى محصه لأن لا بد في الحديثين معنى التصدير أي الابتداء
 الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ما بعده لا يجوز أن يكون فيها معنى الابتداء للقرى أو هو في أحدهما حقيقي والاخر أضائي
 وما ذكره في أبواب الثالث والرابع منع المقدمة الثانية محصه لأن لا بد في الحديثين كسدية لا يجوز أن تكون للاستعانة
 أو للاستعانة ولا يخل المشتكى كما قال قول أحد وجه التوهم أن القيد الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له
 زمن ينقسم وتجزى فلا تحسك متفرقة لا من مرتبتين أصلاً فلا ابتداء بأحدهما يأتي الابتداء بالآخر انتهى لاه مبنى على الخبر

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضى عند الحنفي كما سيأتي فاقبل الأولى ما صحت قول أحد بناء على ذلك إن البدء لا يكون لغة
بمعنى التصديق من بدء القادح على التسلسل فأقبل قوله وهو لا يتصور بالأمرين أي التصديق الحقيقي بالشيء الذي يظهره الحنفي
لا يتصور باليسيرة والحيلة معاً وإنما يتصور بأحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحدنا فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى
وأحدهما فاقبل أن هذا يرجع إلى ما قلناه قول أحد غير صحيح (قوله) فالسبل بأحد الحديثين بقول الخ (الله بهذا أن معنى
تعارض الحديثين عدم إمكانهما متلفاً فلا حاجة إلى ما قبل لا بل الحاصل من أحد الحديثين لا ابتداء باليسيرة واجب ومن الآخر
الابتداء بالهيلة واجب وهما موجهتان ومن شرط التناقض الاختلاف الجلي وسببنا لا نقول يتحقق التناقض أيضاً بأن يكون
أحد القضييتين سكرية فقيض الأخرى أو أقصى كما علمنا انتهى على أن اختيار التناقض في هاتين القضييتين مع أنه واجب لا يلزم
الحديثين لا يخلو فيما غير صحيح لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد القضييتين مستلزماً لكذب الآخر وما
هاتين كذلك لأن إيجاب أحد الإيمانيين يجمع بإيجاب الآخر إذ هو خطاب الله للشيء بقول المكلف الخ مع مباشرة أحد
الإيمانيين لا يجمع مباشرة الآخر فأقبل (قوله) يعني أن المراد بالابتداء الخ) نعم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم
على ما قلناه في الشرع بدأ بالشيء إذا قدمه لكن إذا أخذ بإختيار تقدم الشيء على جميع ما بعده كان ابتداء حقيقة كانت حقيقة
الابتداء وإذا أخذ بتقييد الشيء إلى بعض ما بعده كان ابتداء أضالياً أي بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بتقييد الشيء إلى شيء ما يمتنع
النظر عن كونه جميع ما بعده أو بعضه كان عرياناً نسبة إلى العرف العام لأنه لما كان ماعية الابتداء لا يشترط شيء من اعتبار
خصوصية الجميع أو البعض كان هو الباعث إلى العرف فذهب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والأضالي والعرفي كالفرق بين
القضية الشكلية والمخبرية واللبية (٣٠) قوله وهو ذكر الشيء قبل المنصود ليس معناه أن الابتداء للشيء مأخوذ

بالقياس إلى المنصود والأكان
أضالياً بل المراد من غير
الابتداء العرفي لا يتبع كونه
أصراً متداً قوله ليس

إن الجمل والمجرد واقع موضع المنصود به وهو لا يتصور بالأمرين فالسبل بأحد الحديثين بقول السبل
الآخر (قوله) فدفعوا لما يحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديثين العرفي
وهو ذكر الشيء قبل المنصود وهذا أمر متد يمكن الابتداء بهذا الشيء بطوره متبعدة من القضية
والتحديد وغيرها وهذا الشيء قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء

للمقصود سواء أن عرفت الابتداء يكون من حين الشروع إلى التمسك بالمنصود فلا ابتداء في الحديثين يحمل أن يكون
حقيقاً فقط أو أضالياً فقط أو عرياناً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويتدرج فيه ما يتصور دفع التعارض بعداً الأول لأن معناه كما
علمت على أن البدء حقيقي فيما قال الجليلي فيناقل عنه وللتبني القائل أن يكون الابتداء في الحديثين عرياناً أو حقيقياً في الأول أو أضالياً
في الثاني انتهى فافهم الجليلي على هاتين الصورتين من تلك الصور الأحدى عشر لكونه بصدور المشهور كأفاده بقوله كما هو
للمشهور ومنه بين أنه أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الدفينين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد
الجليل والأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسمة بقرينة قوله كما هو المشهور وأن كان دفع التعارض لا يتبني كما علمت
فأقبل (قوله) وغيرهما) كالتمتع والصلاة ويان سبب التأليف (قوله) وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء
العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيقي وفي الأضالي من حيث هو أضالي لأنه كناية لا يشترط شيء وهو تصديق الماعية
بشرط شيء وهذا بخلاف صدق الأضالي والحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالشكبة وصدق العرفي فيها كصدق الملة
بالشكبة والجزئية ومراده قوله وهذا المعنى قد يتحقق الخ دفع ما قبل لأن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خبر البسمة
عن الجملة وهو بطل وعمل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصعب تحققه في الأضاليين أو أحدهما فهو إما يستلزم
جوازاً خبر البسمة أن لم يوجد متشقق فقيده أو مانع من اختيار الإطلاق والتشقق علمنا الكتاب والأجاء والمنازع عقائده
وأن نقول الجليلي بصدور دفع التعارض بين ما بين عليه من للتدوين لا يصدق تحقيق المراد من الحديث على ذلك فدل على
ما أشركا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجود الأربعة حيث يكون كل واحد منها من قبيل البسمة الاخضر
كما لا يخفى فاقبله لا يثبت كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا ملحق على قوله وقد يفتق الخ بين ان ما قاله الفاضل الحلي وان كان ينبغي به
 الاعراض السابق فان حديث البسمة عليه يسكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسمة
 لكن لا حاجة اليه حيث نعت ادق الاشكال بما ذكرنا مع مخالفة ظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلي لصرح
 القول عن الحلي في عدم كنف القصص على غير الحاجة وهذا حكم عليه بالنقد قلت عبارة الحلي مانعا من جازة غيره وما
 نقده منه رأى له فيها لازم متناهي فيه وبالجملة ما ذكر الحلي حسن لولا بعده من الجواب فلا يدل له فائدة ان لا يفتق حيث لا
 هذا الوجه والوجه الثاني فاقول أصلا ان لا يفتق في حرفي حيث لا الاصل في قولنا يجب على الحلي أن يقول بحمل أحدما
 على الحلي والآخر على الأخلاقي القرني فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هنا انتهى جواز من القول متشابهة الفظة
 عن الفرق بين الأخلاقي والقرني وقد أوضحناه في ذكر بعضهم في الفرق بينهما أنه في القرني زيادة خبر ليست في
 الأخلاقي وهي أن التلويح والمذكور أمي ذكر التلويح في المقصود موضوع له فقط الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خلاف
 عليك أنه لا حمل له (قوله) انه هو تخصيص بلا فائدة قيل فاقول ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو التلويح فأنه يمكن لا يصر الى
 غيره فائدة للتخصيص انتهى وأنت خير بان التلويح من العطف المعنى الذي يهتبه من عرف عامة الناس كما في التلويح لدرجات القوام
 الأربع تأمل (قوله) ان التلويح حيث لا يقول الخ) بل للتلويح ان يقول بحمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي وفي
 حديث المصلحة على القرني أو الأخلاقي (قوله) المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان الصمم قد دفع التلويح بحمل الابتداء في
 الحديثين أخيراً وأما ما أشير في دفع التلويح من جملة في حديث البسمة حقيقياً وفي حديث المصلحة أخيراً بل قد دفع
 ان الابتداء الحقيقي سبق انتهى على غيره بحيث لا يفتق في أصلا حتى (٣١) جزئه وعينه للملح لا يفتق بالبسمة

الأخلاق فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث المصلحة على
 القرني لا هو تخصيص بلا فائدة بيد عن عبارة الحلي اذا تلبس حيث لا يقول لما يحمل الابتداء
 في أحدما على الحقيقي وفي الآخر على القرني أو الأخلاقي (قوله) أو يحمل أحدما على الحقيقي المراد
 بالابتداء الحقيقي ما يكون نسبة الى جميع المعصيات والأخلاق ما يكون بالنسبة الى البعض على قسري
 ضرورة عدم أجزاءها على
 وهي ليست نسبة بل أنا
 يفتق بول جز من أجزاءها
 وهذا مع كونه كلاما على

السند الأصح كما عرفت قد دفعه الحلي بقوله المراد بالابتداء الخ وجملة ما لا نسأل أن الابتداء الحقيقي متشابه لما لا يفتق في غيره حتى
 جزئه لا يجوز ان يكون مناه سبق انتهى على جميع معناه من الأمور المتشابهة المتصلة عن الشيء فان الابتداء أمر ليس يوقف في
 تعلقه بوجوده على لفظ الأمرين ووجودهما وليس باللازم في طرق الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فترك كالبسمة المتشابهة جميع
 معناه من الأمور المتصلة عنه كالبسمة به ابتداء حقيقياً وبذلك كون الحقيقي بالشيء الذي ذكرنا أنه حيث لا يكون نظيراً لغيره وفي
 القصر الحقيقي والأخلاقي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بأمر وفيه عن جميع معناه من الأمور المتصلة معني فوق أعما
 حسن زيد حيث الحسن زيد وفيه عن القليبات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر فيه حتى من أجزاء زيد ككذب
 المحصر باعتبار الثبوت والقي جماً ثم لو قلت أنا حسن وجه زيد استلزم فيه من بقية الأجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع
 أجزائه الوجه حسن وعلى قوله لو اعتبرت الابتداء نسبة بين الأجزاء البسمة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الأول فانه
 متقدم على جميع معناه حتى عن مجموع البسمة باعتبار البسمة بتما مرفة فلا ابتداء الحقيقي لا يتبقى أن أول أجزاء المرفة لا ابتداء
 يفتق آخر كما ان أخبارك القرآن بمرقة فاصح عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ياتي ان تلك النسبة متحققة لجزء من
 أجزاء قوله لان الابتداء الحقيقي بالشيء المذكور الخ على عدم الوجود قيل لا يفتق عليك أن الابتداء بهذا المعنى الأخلاقي أو القرني
 وليس ابتداء حقيقياً وكلام الصمم فيه وبغير ذلك يتلوه شكلا من قبل ان الابتداء مناه التصدير والقبس على القصر فيص
 مع الفرقان فالصواب في دفع كلام الصمم ان يقال ان البسمة لا تصاق بالبدء الحقيقي الذي لا يفتق عليه شيء متعلق بالبسمة لصوق
 لها بأرجل في وقت به دا ولا يتاخر حصول الابتداء الحقيقي بول أجزاء البسمة ولا بصوره أو أولاً وقبلنا انتهى فتلاصق
 الحقيقي الا هنا لئلا يفتق الصمام في الابتداء الحقيقي متنوع وقول الحلي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صادراً

أى سابق على جميع ما قبله بالحق الذي صرح به علاناً كما أشرنا إليه وقد أوضحنا ذلك وجه القياس وأما حدوث جعل البلاء
للاضطرار فقد أوردنا أنه في السابق أن به الاضطرار من الذي يدل على الاتصال أحد المصوبين بالأخرى في زمان واحد سواء اتصافا
بشيء واحد كما في قوله استنبتت الفرس بصره أولاً كما في مروت يزيد وظل عمران البسطة علاناً لاتصاف بالقياس في زمان
الأبناء الحقيقي بل الذي يقتضي به أول جزء من أجزاءها في أن بعضهم ذكر أن حل الأبناء في حدوث البسطة على الحقيقي
مبنى على كون البسطة جزءاً من البسطة وإذا لم تكن جزءاً بل كان أول الأجزاء هو الوحدة كان الأبناء الحقيقي بالحدثة وأما
البسطة فلا يكون الأبناء" بها حقيقياً ولا أصلياً لأنه حقيقة قبل تحقق الأبناء" بالبدن حيثما والسكلام في الأبناء" بها الشيء وقد
أوردنا أنه فيما سبق أن معنى الأبناء" الشيء بالبسطة مثلاً أن تقع البسطة أول شئ خلق الله شيء إن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن
مما يتعلق بها فلهذا سبق البسطة عليه كالأبناء" الأكل أو الركوب بها فقولك أبندي" التأليف بالبسطة إن لاحظت تعليق التأليف بها
فإنه إن البسطة أول شئ خلق الله التأليف وإن لم يخلق التأليف متعلقاً بها لمشي الأبناء" بها مبني عليه وهو الأبناء" حقيقياً وكأنه أشبه
عليه الأبناء" التأليف بالبسطة بالتشروع في التأليف فإن التشريع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل نتيجة
الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم بقوله فيعتبر للمعنى أن كل أمر (ل) أعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت
الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكذا في كل تقدير جعل الأبناء" للاستعانة لتحل الظرفية والسببية كجلب
صلة كما ينادى الأولى أن تكون سببية بتقدير انتفاء السابق لتكون احترازاً عما إذا جعلت البسطة والحدثة واسطة في بدء الأمر
بأن قصد ذلك بها من غير أن (٣٣) يكون الأمر مبني في جعلها واسطة في بدئه لأن الاستعانة بهتاني في بدء الأمر

من غير أن يقصد ذلك إلا
لا يقتضي جعلها واسطة
في بدء الأمر إلا حيث
يحقق القصد فتقوله في
الحديثين لا يبيد أن كان
من الحق الأول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدية غير في قولنا مانع هناك من التصريح بما لا اختلاف معي الطرفين وكان نائب القائل قول وانقطع
بسم الله والحدثة لا تقول له الذي كذا في الحقيقة فتقوله فيه هو الاستعانة لا البدو نائب القائل فيدعي التعلل لأن في بدء
هو مقرر فالتعلل كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسطة والتحميد في التشريع فيه بسبب مراتب الحق من انتفاء الاستعانة بها
نحو أنقطع وإن جعلت في ظرفية صيغ أن تكون مع وجودها نائب القائل فيكون الشيء كل أمر لا يكون التشريع المستعان بالبسطة
والحدثة وإنما فيه فهو أنقطع وإن يكون نائب القائل قول بسم الله الخ فالتعلل كل أمر لا يكون التشريع المانع فيه مستعاناً بالبسطة
والتحميد فهو أنقطع وإن كان يبدأ من الشيء الثاني كما أشرنا إليه الحقيقى وجعلت فيه سببية نائب القائل غير هو القول الأول
والذي يحذف مع البدء بالحدثة والمانع من التصريح به لا اختلاف معي المابين وإن جعلها ظرفية تبين ترتيب الفعل منزلة اللازم
فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إلا معنى فتقوله بدأت الأمر بكذا فيه أى الأمر سوا" جعلته متعلقاً بالفعل أو محذوف
تبيناً له وصح أن يكون نائب القائل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من الشيء الثالث كان لتصور مقرر مع الأبناء"
الحدثة ٤ ويصح التصريح به قال جعلت في ظرفية مع أنه يكون نائب القائل قول بسم الله الخ لا قول فيه ادعوه قيد للاستعانة لا بعد، على نحو
ما تقدم في الاحتياط الأول وإن جعلت في ظرفية مع أنه يكون نائب القائل قول فيه أو قول بسم الله الخ من غير حاجة إلى ترتيب
الفعل منزلة اللازم وجعل ما تقدم يأتي على احتياط أن تكون الأبناء" للاستعانة غير أن السببية عليه تجعل احترازاً عن صورتين فإن
ملازمة البسطة والتحميد البدء تصديق مع القصد وبدون قصد أصلاً بخلاف الاستعانة بها في البدء وجعلها مبدأ وغير خلاف
عليك أن البسطة والتحميد على غير الاستعانة إنما هما واسطة البدء بما تقع البداية به أي أول جزء من التشريع فيه لا البسطة

إليه صبه شبه (قوله ويلزم ترك التأديب الخ) عطف على يلزم الاول إشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الجسد في الحديقين للاستقامة لزم ترك التأديب مع الله تعالى والثالث باطل وجه الملازمة ان به الاستقامة في به الآلة للخالق أن مدخولها واسطة بين الفاعل ونتجه في وصول أثره إليه أو هي الفاعل عن أن مدخولها واسطة في الفعل إذا قلنا بتوسطها به السببية ويلزم بالصفة حديث البسطة أن يكون اسم الله تعالى آله أي واسطة فيكون غير مقصور ليله ضرورة أن المقصود بالثبات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة إليه أعني الفعل لا انتقاله يلزم ما ذكرنا قولنا بأنه أو بالأحرى مثلا عقلت قال السيد في حجية الكشف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما أن يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله تعالى والثاني أن يذكر لفظ يدل على اسمه فإن لفظ اسم متعارف إلى الله براد باسمه تعالى فقد ذكر معنا أيضا اسمه لكن لا مخصوص به بل بلفظ يدل عليه مطلقا فيستدرك أن الاستقامة بجميع أسمائه تعالى انتهى ثم اعلم أن هذا الاشكال على تقدير ثبوت الاعتراض في دفع الاعتراض لا يدفعه بجعل الله في حديث الحجة فقط على الاستقامة من الاعتراض على أن الله في الحديثين حجة ومنه تم له بدفع أيضا بجعل الله في أحدهما صلة وفي الآخر للملازمة وجعلها في أحدهما للاستقامة وفي الآخر للملازمة ثم أن بيان الملازمة ما تقدم وإن كان مشهورا لكن في النص من شيء أنه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالثبات بالقياس إلى أمر مخصوص بدت الضرورة لوجه القصد إليه بالثبات وجعل الاسم وسيلة إليه أن يكون مثلا في ذاته لا يتصل به القصد بالثبات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيرا من التوصل إليه لا ترى أن الأيمان بأشياء البهائم وأسمائها ومع ذلك يقصد لأجل البهائم ضرورة جعله شرطا لحالهم يتبع هذا من قصده بالثبات كيف وقد أمرنا بالاستقامة بذات الله تعالى وبالصبر والملازمة نعم هذا مما يجز في الآلة التي لا يتصل بها غرض آخر مثل القنار والقدوم ولكن (٣٤) لادالة ليله على خصوصية ذلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

الخ) محله جواب يقع (البيان ويلزم ترك التأديب في اسم الله يجعله آله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف أن كون اسم الله ليس إلا بغيره أي يؤول إليه بركته قد رجع إلى معنى التبرك وقد رجع الاستقامة بأنه يدل على الفعل بدون اسم الله كذا قلنا قبله أو يؤول من هذه الحجة من المحل على الثاني فهل فيه نظر لأن الكلام في أن الابتداء مستتبيا بغير باقي الابتداء مستتبيا بغير آخر

تعالى وليس كذلك قال التوسل به حجة بركة الاسم حتى يكون معنى فوق باسم الله أي بركته ضمير يؤول إليه يرجع إلى وأن الفعل وهو مذكور في علم السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آله لفعل ليس إليه ما قلناه الحاشي وانت خبير بأن هذا الجواب يتحقق بالمجاب للشيء ومن أن به الآلة لما بيننا من أنه لا يجدي هذا الذي قد يؤول بركته إلى أمر لا يكون مقصودا فثابه أيضا بل قصد لتحصيل امركة للتوسل به التوسل على ما ذكرنا (قوله وقد رجع الخ) أي السيد يعني أن به الاستقامة أرجح من غيرها فضلا عن عدم صحتها فهو تاييد للجواب وقوله يؤول إلى محل الاعتراض للاستقامة وقوله من هذه الحقيقة قيد بالأولية لا لتفصيل لما لاستفادة من التفرع وأما قوله إلى النهاية للملازمة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استتمالا من به الاستقامة لأسباب في الثاني وما يجري مجراها من الأقوال. ولهذا قال في الكشف أن به للملازمة أعرب أي أدخل في لغة العرب وأصح وأبين (قوله قيل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد على دعوى استلزام محل الله في الحديثين على الاستقامة دفع الثباتين بينهما والحق حسن جوابه وعصه أن هذا التوجيه لا يقيد عدم تنافي الاستامين في الابتداء لأن التي الواحد يجوز أن يستلزم عليه بأمر متعددة تقدم عليه وتقدم بعضها على بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استنبوا بالصفة والمطلقة في الابتداء صح ما قلناه الحاشي ولكن حصل الحديثين طلب الابتداء في جعل الاستقامة بها الاستقامة بها في الابتداء فحصل الكلام في الاعتراض في الابتداء بالثبات مستتبيا بأمرنا في الابتداء به مستتبيا بآخر فإنا كان الأمران كالمستلزمين فيما لا يمتنع في أن واحد والأمران هنا في الحديثين كذلك لا يمتنع في أن قال الابتداء بالثبات إذا تخلف في حال الاستقامة بالصفة أي زمن التعلق به لا يمكن تخلفه في حال الاستقامة بالمطلقة أي التعلق بها ولكن قال كانت الأمور المستلزمين بها تحقق الاستقامة بها أي في واحد كالاستقامة في الابتداء الكتابة بالمز وبتأيد وبهذه وبالعلة أو بالحدة لا اشكال في إمكان تحقق الابتداء بالصفة في حال الاستقامة

الأمر فذكر الحياضي من قوله ولا شك أن الاشتقاق لم يأت بعد عدم تعلق الاشتقاق بأمر متعدد على الابتداء ولا كلام لنا فيه وإنما الكلام السائل حسبنا يقتضي به المحدثين أن الابتداء مستتباً باسم يقتضي الابتداء مستتباً بأمر حيث أن الأمر لا يختلف في آن كما هنا ولا يلحق ذلك أن بين هذا القول أن الاء عند حملها على الاشتقاق متعلق بمحذوف حال من خبر يبدأ والحال فترد بهامتها في ذلك وأن الاشتقاق باليسرة والحدة دائرة عن التعلق بها وأنه يتبين أيضاً أن حمل الاء على الاشتقاق يستلزم عدم إمكان اشتغال شيء من المحدثين بما إذا كان الأمر للشرع فيه بما يقتضي التمسك كالأكل والشرب والفرادة لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاشتقاق بالنسبة أو التعبد وما قيل أن بين السؤال على أن اليسرة جزء من الشرع فيه فيكون الابتداء به أمراً لا يمكن باليسرة في حال الاشتقاق بها فموقع عدم الضرورة النهائية إلى بناء السؤال عليه فاعلم بالنسبة فلا يمكن اعتبارها جزءاً منه وقاسم أيضاً إذ قد علمت أنه لا مجال لأجلها لاحتراح المسألة به في ابتداء وجود الشيء جزءاً منه وبقرير كلام للمرض على هذا الوجه لا يتوجه به قول الحاشي للدفع هذا القائل أن سبب إمكان الاشتقاق يقتضي في آن واحد قلم لم يعلم ذلك في آن الابتداء وإن لم يعلم ذلك توجه الشطر هذا لا مذكور انتهى فانه بين على أن قول للمرض وإن لم يكن بين الاستثنائي ثالث لئلا يمكن الاشتقاق في آن واحد بين حيث سبب ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض التبع وما كان يصح التسليم ولكذلك لم يفتقر الاعتراض فأقول (قوله لاسم أن الابتداء بشيء) الخ) محض منع ما بين عليه الشطر من أن الاشتقاق باليسرة دائرة عن التعلق بها كما سيوضحه بوجه (٣٥) ولو كان الاشتقاق في آن التعلق فقط

وإن لم يكن بين الاستثنائي ثالث وهما كذلك لأن الابتداء مستتباً بالنسبة بوجود في آن التعلق بالنسبة دون الابتداء مستتباً بالتعبد وبالعكس فأقول لاسم أن الابتداء بشيء يستلزم التسمية بوجود في آن التعلق بها فقط فإن الاشتقاق بها يقتضي ونسب إلى تمام الأمر للشرع فيه وكذا الحال في الاشتقاق بالتعبد إذ ليس الاشتقاق بها إلا الاشتقاق بالترك الحاصل بذكرها وهو واقع من أول الشرع فيه إلى آخره ولو كان الاشتقاق في آن التعلق فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلاً بذكر اليسرة مستتباً بها لعدم وجود التعلق بالنسبة في وقت الشرع في ذلك الأمر ثم هذا الاعتراض جاز على تقدير اللابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشا الاعتراض وهم أن الاشتقاق بها مثل الاشتقاق بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاشتقاق بها عند تركها وإيجاب الحاشي للدفع بأن

بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاشتقاق وأما في آن التعلق وبعد كما إذا كان للشرع فيه لا يقتضي التمسك فأن كان ما يقتضي التمسك يكون الابتداء في حال الابتداء بعد التعلق باليسرة فإن الاشتقاق بها يستلزم أن تمام الأمر للشرع فيه فضلاً عن اشتراط ما يقتضي التعلق بالابتداء به فإذن هذا الجواب بين على أن تكون النسبة جزءاً من التمسك ويكون الابتداء بالكتابة والابتداء بالنسبة وعلى أن لا يكون الابتداء في أيديهم حقيقة إذ لا يصور الابتداء الحقيقي مستتباً بالتعبد في آن التعلق بالتعبد وكلا الأمرين خلاف ما صرح به الحاشي سابقاً فالصواب إسقاط كل قط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لاسم أن ابتداء شيء بالاستقامة التسمية بوجود في آن التعلق بل يبعد كما هو الواقع انتهى غير وجهه وإعلم أن كلام الحاشي بين على التفرقة من تسليم الحياضي والاني غير محتمل فإن الاشتقاق بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء للمسانة فيه والابتداء بالشيء للمسانة عليه باليسرة لا يكون في حال الاشتقاق بما يلحقها غالباً طرف لمو متعلق يبدأ لاستمرار متعلق بمحذوف حال فأقول (قوله لم هذا الاعتراض الخ) لا وجه لهذا الاستدراك والتسليم وهذا الاعتراض كما يفهمه الحاشي المدقق ودفع هذا الاعتراض بأنه في كلام الحياضي وسيدفع الحاشي بظنير مذكوره هنا (قوله وإيجاب الحاشي الخ) محض تسليم ما بين عليه الشطر من المقدمات المذكورة ولكن الحياضي يجب أن تكون على ضرب من الأول في الابتداء في حال الاشتقاق أنه يبدأ في حال كونه متصلاً بسبق الاشتقاق بها وأما وجوب ارتكاب هذا الأول ما سمعت من أن الاشتقاق بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تعدياً على الابتداء للمسانة فيه فهو مستتباً مؤول بسبق الاشتقاق وهو مقارن لا يبتداء وإن لم يكن نفس الاشتقاق مقارناً فالدفع ما أورده عليه من أنه يصح سبباً مؤولاً

واكا انا ركب أس وجد اليوم وقول الحشي لعدم تحلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لأهمية لها إلا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتى تكون نوحها معاملة مع أنه سابق على جاملة فتأمل فاقبل جواب الحشي المدقق عين الجواب السابق ما لا فلا وجه ذكره أولاً ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم بقوله لا ابتداء محمول في كليها (الح) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أهم من أن يكون حقيقياً أو غيره واليسة حينئذ تحتمل أن تكون جزاء كاطلعة انتهى وقد علمت ما فيه وذكر وسيأتي وإن عدم صحة إشار البسة جزأاً على هذا الوجه (قوله أي لو بدى) ذلك الأمر ولا يكون (الح) أنشأ بهذا ال امرين الأول أن به التلاية هنا لا فائدة اتصال أحد المسؤولين سواء كان القاطل أو المسؤول بالآخر. أمي مجرد إليه في زمان العمل أعني الابتداء اشتراك في نفس العمل أم لا الثاني أن مرجع الحش في الحديث القيد أعني متبصراً وقوله يسألف متعلق بقوله متبصراً لا بقوله الابتداء (قوله دفع لاعتراض مقدور) أي يستلزم أدفع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فإن الظاهر أن قوله ولا يعني (الح) على خط قوله سابقاً ولا شك في الاشتراك في مجرد بيان ستلزم جعل إليه التلاية دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم وعصه تبس المبدى أو المتأخر حين الابتداء باليسة واحدة على وكل ما كان كذلك لا يدفع به التعارض أما الصري فدليلة قاس من قبل المارة بأن يقال لتبس بها حين الابتداء (٣٦) إنما يكون يذكرهما معاً حال فالتبس بها حين الابتداء حال

وأما السكبري فأشار إلى دليلها

بقوله فلو ابتدأ حين ذكر

النسبة إلى وقت وقوعه فظهر

(قوله وحاصل الدفع أن

الح) أعلم أنه قد تقدم أثره ذلك

الأنباء التلاية لتتم

لدلالة على مصاحبة أحد

المسؤولين بالمجرد في نفس

معنى الابتداء متبصراً بالنسبة والتحديد الابتداء حال كون المبدى بحيث كان قد وقعته الاشتراك بها لعدم تحلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله أو فدلالة الح) أي يجوز أن تكون البسة في الحديثين التلاية فلا ابتداء محمول في كليها على الحقيقة فيكون ذلك على أمر ذيال لم يبدأ متبصراً بسم الله وعصه يكون أجزم وأضبط أي لو بدى ذلك الأمر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الأمر متبصراً حين الابتداء بها يكون أجزم وأضبط (قوله ولا يعني أن التلاية (الح) دفع لاعتراض مقدور وهو أن يقال إن التبس بها حين الابتداء حال لأن التبس بها لا يتصور إلا يذكرها وذكرها معاً حال فلو ابتداء حين ذكر النسبة والتبس بها لا يكون متبصراً بالمسؤولين عكس لا يكون متبصراً بالنسبة وحاصل الدفع أن التلاية متاعها للاصقة والاتصال وهو عام يشمل للاصقة والتبس على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزأاً لذلك الأمر التبتدأ ويشمل للاصقة بأن يذكر الشيء قبل

العمل وإن لم يقع في زمانه نحو خرج زيد بعشرته

ذلك

إذا خرج هو قبل الظهر وعشرته بعد العصر مثلاً وتشتمل لدلالة على المصاحبة في زمان العمل وإن لم يصطحبها في نفس

العمل كما في نحو سارت بسم الله فإن التكم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم سائراً وبها الاتصال لتتم لدلالة

على الاتصال أحد المسؤولين بالمجرد في زمان العمل وإن لم يصطحبها في زمان السفر وليس الاسم سائراً وبها الاتصال لتتم لدلالة

من غير قائل وذكرنا أن به التلاية هي يا المصاحبة والمصاحبة أهم من الاتصال والفراد الصدوم الوجعي كما لا يخفى فإن أراد

السائل بالتبس الواقع في الصري للمصاحبة سلباً موجب القابل ولا يضره وإن أراد لتبس الذي هو معنى يا الاتصال مثلاً

الصري قوله لأن التبس بها أي حين الابتداء إنما يكون يذكرها معاً مثلاً فتخرج فإن التبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما

يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين التبيين من غير قائل يتبصراً (قوله يشمل للاصقة بالتب) أنشأ بهذا ال لباً في قول

الحشي وقوع الابتداء بالتبس به التلاية وهي متعلق الصدوم في قوله ثم وقوله بأن يكون ذلك الشيء جزأاً بذلك من قوله على

وجه الجزئية أنشأ به أي أن كلاً على في قوله على وجه الجزئية تبصراً للتلاية التي هي معنى الباء وقوله ويشمل للاصقة بأن

ذكر قلتي أي يشمل للاصقة بالتبس بسبب ذكره قيل ذلك الأمر الحش فيه إشارة إلى أن قول الحشائي وذكره عطف على

قوله على وجه الجزئية وإليه فيه هيية وهو أظهر من عطفه على قوله بالتبس بأن تكون الباء فيه للتلاية وإن قل هنا عن

الحشي أيقناً كما لا يخفى وهذا أظهر من وجه سطوة على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قبل الاذن استعاطا (قوله طرفة يجوز ان يحمل الحد الخ) أشار به الى ان هذا التوجيه مبنى على جعل الحد جزءا
والنسبة خارجة فقلت وجعلت النسبة جزءا وادعيتها سواء جعلت الحد جزءا ام لا لكن ان الابتداء هو ان التعلق بالذات باسم فلا يكون
ان الابتداء ان التعلق بها وان آخر النسبة مع جعل الحد جزءا ايضا فكذلك مع نوات التعلق بان يحمل الحد جزءا يمكن ان
يكون ان الابتداء ان التعلق بها لكن في وقت التعلق المجمع عليه فاقبل بنيت انه لا يحصل الانتقال الى يحمل الحد جزءا وجعل
كلها جزءا وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله فيكون ان لا يندلج) والحد الا ان يستلزم المقصود ان تليس التندى بها
حين الابتداء وانصر على التندى مع محله اقبل تليس التندى بها وان كان تليس بالحد راي فيه انه من تليس الشكل بالجزء للشهود كما
لا يخفى (قوله اما التليس بالتعبد الخ) اى اما تليس التندى من حيث انه مبتدى حين الابتداء فظاهر لاحاد الا ان واقعا
أحد الاثنان لان ابتداء الامر الخ وزعم بعض القائلين ان التقدير اما ان ان الابتداء يكون ان التليس بالتعبد فافترض بان
الظاهر ترك قوله لان ان الابتداء الى قوله لان ابتداء الامر الخ انه من قيل تعليل التلى بقوله وهو من بناء القامد على
شيء (قوله واما بالنسبة فليكونها مذكورة الخ) توضيحه على ما في بعض الحواشي ان النسبة وان حدثت حين تعلقها بكتبا بالية
الى ان تعلق حصة الحد جزءا فليس اجنبى ففى ان تعلق الحصة اجتمعت امور ثلاثة الابتداء في التصور والتليس بالنسبة
به والتليس بالحد جزءا فالتعبد بالنسبة بالحد جزءا بمقتضى اتصال الاثنان واصل ان آخر النسبة ان الحصة ايضا يخلق
عند التأخر (قوله قال المحقق التدقيق وفيه الخ) الخ ان المحقق قول أحد (٣٧) أشار في توجيه كلام المحقق

ذلك الامر بدون تحمل زمان متوسط فيها فليست يجوز ان يحمل الحد جزءا من الكتاب وبذلك
النسبة قبل الحد في ملاعبه بلا توسط زمان فيها فيكون ان الابتداء ان تليس التندى بها
اما التليس بالتعبد فظاهر لان ان الابتداء بينه ان التليس بالتعبد لان ابتداء الامر بينه ابتداء
التعبد لكونه جزءا واما بالنسبة فليكونها مذكورة وفيه بلا توسط زمان ولم يرد المحقق بقوله
فيكون ان الابتداء ان التليس بها ان ان الابتداء ان التعبد والقارة بها حتى يرد عليه ان كل
واحد من النسبة والتعبد زمانى لا يمكن اجباها في زمان واحد فالتليس باحدها قبل التليس
بالآخر فكيف تصور مغاربتها ومجاورتها في ان واحد قال المحقق التدقيق وفيه ان كون النسبة
التي هي معنى الابد بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

وهو القارة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراعاة التي الثاني لا الاول فلهذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر
الحد بل ان ذكر الحصة من الحد في او أحد انه تصديق على ذلك ابتداء الواقع في ذلك ان ملاعبها متصل بالحد وهو
ظاهر والنسبة لان الحد نسبة بالنسبة بيني ان كرت فيها بلا تعلق بها بشي فلو لم يكن ان الابتداء متصلا بالنسبة والحد
لان ان وقوعها واحد انتهى قال التدقيق وفيه ان كون النسبة الى آخر ما قلنا في وقت وقوعها في وقت وقوعها في توجيه كلام
الحالين يا ذكر وفيه التصريح بان التليس هو الابتداء فكان التليس فمحتوى الاتصال على الاعتراض الاول وهو الذي يوجه
على ياله او عدم التعرض في اليان ليكون للتليس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شري كيف ان هذا على المحقق
مع وضوحه انهم الا ان يكون قد قصد به الاشارة الى انما ذكره للتدقيق من الاعتراض الثاني لا يضره ان لا يكون له
ان يقر من جعل الملاعب الابتداء مجرد احداهما وبذلك العدول عنه بجملة المبتدى مثلا كما جرى عليه تقدير (قوله عمل بحث) ووجه ما وقع
في كلامهم من التصريح بان به الملاعب هي به المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتمعا لكن بينهما تفرقا جزئيا
(قوله مع ان القائلين المقصود الخ) محمله ان به الملاعب وان صح ان تكون الملاعب القمل بالجزء او القائل او انقول
به ولكن الظاهر ان المقصود في الحديث ما عدا الاول لان سابق الحديث ليبان ما به وقع القمل المتروك فيه على الوجه الاول
وهذا انما يكون ملاعب التمرع فيه فلهذا لاسم الله تبارك وتعالى او القائل مادام قاعلا ولتوقف هذه الملاعب على وجود الاسم
في ابتداء القمل ورد الحديث فيلهذا ليس المقصود بان حال البدء في الامر ذي القابل حتى ترجع اليه الملاعب وليس مبنى هنا

الاعتراض إن له الملائمة لا تكون للملائمة الفعل بالجرور كيف وقد علمت أن من أمثلها نحو خرج زيد مبتدأه إذا خرج هو قبل الخبر وعشرته بعد الخبر يرشدك إلى هذا قول المندقق مع أن الظاهر أن المقصود الخ ولم يقل مع أن الملائمة على تقديرها هي ملائمة المبتدأ أو المبتدأ فما أجيب به عن المندقق من أن التثنية وحاصل التلويح صرحوا بأن معنى قولك مروت زيد العصف مروي يمكن بلربسته وفيه تصريح بصفة اعتبار الملائمة بين الفعل والجرور إذ الاتصال نوع من الملائمة مبنى على عدم فهم معنى كلام المندقق والله ذو الحش حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأما به يستري (قوله أو المبتدأ) لأرويه الفعل الم شروع فيه الذي تقع الملائمة جزأته فلا تبتعد من ملائمة السكك لجزءه وزعم بعض المتأخرين أن المراد به ما يقع به الاتية فكذلك في بيان الملائمة بأن المبتدأ به أول الصنف وهو ككل والجملة جزئى والمباينة بالسككية والمجازية كإضافة همة الملائمة (قوله ذكر الشيخ المندقق الخ) نص عبارة على ما قبله بعضهم من حروف الجر الباء وزد لما أن أحدها الاتصال ويقال الاتصال قال في شرح التلويح وهو تعلق أحد الشيخين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا عن نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل إلى للفعل أو الباء نحو مطوت بسر ومروت زيد والاتصال في مروت زيد بجزم لا التعلق بالمرور يمكن بقره زيد جعل إلى آخر ما قبله الخشي تنبيهه عن به الاتصال بباء الملائمة إشارة إلى أن الملائمة من قبل الاتصال حتى لم يجعلوا ذلك معنى متاراً للاتصال كشرح به التكمال هنا ورشد إليه قول التلويح في مروت زيد الصنف مروتك يمكن بلباسه زيد فصل لزيد أن المراد من به الملائمة هنا به الاتصال وهي بصريح القول تدل على اتصال أحد المصنوعين بالجرور سواء كان مع صاحبه أم لا فالتلويح للذكور ليس مرجحه إلى اختلاف (٣٨) معنى به الاتصال بل إلى الاستعمال فإن استعمل مع فعل لازم لا يستدعي

الاجتماع أو الأول أو كان الفعل مبتدئ إلى مقوله بدونها فالتلويح معنى التلويح واحد أعني اتصال أحد المصنوعين بالجرور وفي زمان الدليل كما أرشدنا إليه فيقول

بعض المتأخرين إن كلام السيوطي في به الاتصال وكلام المندقق في به الملائمة فلا يندفع عنه بهذا التعليل من غير صحيح نعم قد تبيننا أن شرح المذكور لم نجد فيه ما قبله الخشي لاقى باب حروف الجر ولا غيره فعلق ما قبله الخشي كان يماثل شرح مفسر إلى السيوطي فيلحرو (قوله) أنا كانت قيد مباشرة الفعل المقبول أي مباشرة فاعل الفعل المقبول وقوله كان مباشرة تلك الفعل المقبول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل المقبول وصاحبه أن قولك أمستك زيداً أهم من قولك أمستك زيداً فإن به الاتصال تدل على اتصال الفاعل بالجرور واقتضاه به فيكون الأسلاك بمعنى الخشي على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الأول ليس به ما يدل على مباشرة الفاعل المقبول فيصعب أن يكون الأسلاك فيه معنى التلويح من التصرف سواء كان بالتصريف المذكور أو بالمر بدم الأصراف مثلاً وقد أوردك بعض المتأخرين هنا فقال كلام الخشي أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل المقبول احترازاً عما إذا أمستك من أقسام منه أسلاك زيد فقلت أمستك زيداً فإن الأسلاك لم يأت زيدا وقوله في تصوير التلويح إن أسلاكك إله كان مباشرة منك صريح في أن الشرط مباشرة الفاعل المقبول احترازاً عما إذا أمرت شخصاً بأمساك زيد وأمسكك فقلت أمستك زيدا فالتلويح في أمستك زيدا لم يأت مباشرة الفاعل المقبول وبإضافة التلويح إن يقال الشرط كذا الأمرين وأشار بكل من المتأخرين للذكورين إلى شرط وقوله من غير مباشرة أي بغيره. كما إذا أمرت شخصاً بأمساكك وصولاً منه أسلاكك زيد فقلت أمستك زيدا فكل من الفعل والفعل لم يباشراً فإن الأسلاك لم يباشراً زيدا ولتلكم أسر لا تمسك انتهى وأنت خير بأن كلام الخشي ليس صريحاً في شيء ما ذكر لا يمكن تلويحه بما ذكرنا والله ليل عليه أن الشرط الذي يخص به به الاتصال هو ارتباط أحد المصنوعين بالجرور ثم إن الأسلاك أن كان معنى التلويح من التصرف فالفعل بامر المقبول في المثال الأول والفاعل بامر

القول في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان معنى القضي باليد على شيء من المسودات فكذلك لا يصح
تعدى القول فيها إلى القول بنفسه أيضاً إلا بالتركيب الجليز ولا كلام ثانياً فإن المقصود بيان الفرق بين الإتيان باليد وتركها
بيان صور تصح مع جليزي دون الأول وما ذكره في قول القضي من غير مباشرة حيث صور به اتفق فيه البشر كان
عجيب بعد تصريح القضي بأن الأساليب المتع من التصرف وبعد جعله الشرط كليهما الاستثناء أن قوله من غير مباشرة
أعم مما ذكره في التصور فتأمل (قوله ويسمى للثالثة الخ) منه نحو سطوت يسود إذا زعمت يدك ما طيلة ومررت بكنز زهر
وهذا من النوع الأول في كلام أبي حيان فلا توهم أن القضي الأول أعم الاتصال بلا فصل هو النوع الأول والثاني
هو النوع الثاني حتى يكون النوع واحداً إلى استثنائه كما بهتكتبه (قوله والذبح ما أورده بعض الخ) حاصله أن القول
المتعلق به بالملابسة أن لم يكن له مقول وجب أن يكون صدور ذلك القول عن ذاته في حال تلبس القول بدخول الياء كما
في قولك خرج زيد بشيئته عن صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالشيء وإن كان له مقول وجب أن يكون صدوره
عن القائل وكذا ارتباطه بالقول في حال تلبس القول أيضاً بالجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فإن صدور الاشتراء
عن فاعله وثقله بالرشي في حال ارتباطه بأدواتها السرية أنه بالملابسة تتعلق بمخول خلا فينبغي القول بها وحسن صدور
القول عن الفاعل وثقله بالقول في حال تلبس القول بالجرور فلازم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورية أن ظرف
الشيء لا يتوقف في وجوده على ملكوته وهذا يتبع من أن يكون للجرور (٣٩) جزءاً إذا لم يكن كذلك لكان

معنى الاتصال بلا فصل كما في مررت زيد ويسمى الثالثة والتابعة بدخوله كما في أمستك زيد
قائد للبحث الأول والذبح ما أورده بعض القائل أن به الملازمة تستدعي صدور القول عن قائل
القول الذي هو في جزءه وثقله بمضوله حال تلبسه بجزءه ومن الين المكتشف أن ذلك
بأن من وقوع الابتداء بالجرور على وجه الجزئية فإن الجزئية من التبدية غير تلك كانت
في أمستك زيد من أن للجرور فيه عين التسوية والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكرته
بقوله مع أن الظاهر أن آخره فاقول قد طلت أن المراد أن تلبس التبدية لأن تلبس الابتداء
مع أن التبدية والتبدية ملاين بالابتداء والابتداء ملاين بهما فكذلك الملاين بهما وإعلم أن ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق ومضمر تلبس للقول (قوله فإن الجزئية من التبدية الخ) وليس للجزء
الانقطاع على المقول وخاصة إن قوله على وجه الجزئية أن كان خلا من الجرور في قوله أن ذلك بأن عن وقوع الابتداء
بالجرور حتى يكون المعنى أن تعلق القول بمضوله حال تلبسه بالجرور بأن وقوع الابتداء متلب بالجرور حال كونه جزءاً من
الابتداء فاقول غاية اخبار الجرور أول أجزاء القول أن يكون تعلق القول بمضوله هو تلبسه بالجرور وهذا لا ينافي اشتراط الملازمة فإن
قوله أمستك زيد باله صلة والمضمر فيه عين الجرور تعلق القول بمضوله هو تلبسه بالجرور ولا تعدل أنه الملازمة تستدعي
تعلق القول بمضوله حال تلبسه بالجرور بل هي لا تباط أحد المصولين بالجرور في زمان القائل وكذا الحال في خرج زيد
بشيئته واشترت الرخي بأدواتها فإن الخروج والاشتراء في وقتا بعد المصولين في حال التلبس الآخر وإن كان خلا من
الابتداء بالجرور حتى يكون المعنى أن ذلك بأن عن وقوع الابتداء بالجرور حال كون الابتداء بالجرور جزءاً من الابتداء لكان
أنه يأباه ضرورة أن القول لا يرتبط بشيء من مصولاته إلا بعد تعلم جميع أجزائه ولكننا لا ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد
طلت أي في التبريز السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالتبدية وهذا جواب يتبع من مراد الجليزي تلبس الابتداء
وقوله مع أن التبدية الخ جواب يتبع أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فإن اخبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً
لأنه لا يستلزم المقصود أعم تلبس التبدية مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس اشتراطه بأن يقال التبدية أو الابتداء تلبس
بالابتداء والابتداء تلبس بالابتداء وإعلم أن التبدية أو التبدية تلبس بها وهو المقصود الظاهر وملاين في كلامه بالفتح (قوله
وإعلم أن ما ذكره الخ) هذا اعتراض من القضي على الجواب المذكور حاصله أنه لا حاجة إلى اخبار جزئية أحداً مع ما في

من التكلف بل لا حاجة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبني على حل الملازمة على حقيقتها أي التمسك
بذكرهما وهو بخلاف المقصود فان المقصود التمسك ببركتهما ولا شك ان التمسك بالبركة يأتي من حين ذكرهما الى تمام الفصل
الشرع فيه فاذا ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع أنه متكلف مبني على خلاف المقصود لا يقال
لا فصل ان المقصود التمسك ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستدلال بهما ليست على حقيقتها لا يلزم من سوء الأدب قتل أو
حلت الملازمة على حقيقتها لا يفتق استلزام حديث الحدة الا في الفصل الذي يمكن اعتبارها جزءاً أنه بأن كان جنس المقروء
بخلاف ما اذا حلت على التمسك بالبركة وكلام الحق هنا يبيح منه دفع الاستدلال الذي أجاب عنه الحياطي بتل ما وقع به
الحق الاعتراض الوارد على تقدير الاستدلال وتقدم التنبه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هنا اعتراض آخر على الجواب أيضاً
محتمل ان توجيه الملازمة ما ذكره وان كان يصح اعتبارها فيها اذا كان الفصل من جنس المقروء لانه يمكن اعتبار أحدهما جزءاً
جزئاً لكنه لا يطرأ في غيره مثل الأكل والتدبير وفيه إشارة الى ان ما مضى كلاله سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرد أي
جميع الأقسام وهذا الاعتراض والثاني قبله مورداهما اعتبار الجزئية كان الاعتراض للذكور بطلوه وادفع ما أورده بعض الفضلاء
الخ مورد ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التمسك الخ) اعتراض آخر مورداهما أيضاً اعتبار الجزئية حاصلان اعتبار جزئية أحدهما
لا يناسب ما هو المقصود من حل الباء على الملازمة دون الاستدلال قال السيد في حواشي الكشاف اذا حلت الباء على الصلابة
والصية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع أجزاء الفصل لاسم الله منها ما لم يفتق دأمة على الآلة انتهى تصوير

الاعتراض كلاله في البسة
انما هو على سبيل التخييل
فان المقصود من التمسك
بالحدة مصاحبة في تمام
الفصل فكان المناسب لمعنى
ان يقتصر على الجواب
الثاني المذكور بطلوه على

التحسب انما هو على تقدير أن يراد الملازمة الحقيقية أما اذا حل على الملازمة بمعنى التبرك بهما كما
هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى ثم اعلم ان زوجة الملازمة التي يجري فيها اذا
كان للبدا ما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الزواج والأكل وما قيل ان التمسك
على وجه الجزئية بقوت ما هو المقصود من حل الباء على الملازمة أي التمسك باسم الله في تمام
التصنيف فبما ان المعنى لم يبين جزئية النسبة بل يجب أن لا يوجب جزءاً كذا بقوت التعقيب المجمع
عليه على أن استمرار الجزئية هيوت المذكور على تردد ان ليس التمسك بهما الا التبرك والتسليم بهما
ولا مدخل في هذا الجزئية والمخرج قلل المعنى المدقق معنى كون ان تداملا بهما ان لا يتباد

ان استمرار الجزئية الخ كما لا يخفى فأقول (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك بهما جزئية فيكون
المخرج أي من التبرك اذا الخروج والندوة متاخران فدخلية أحدهما في التبرك توجب ابد الآخر وتظهر ان مناط التبرك بهما
يبرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال الحق المدقق الخ) ثم ان المدقق يد أن قرر الاعتراض الولود
على تقدير الاستدلال واجاب عنه بالكتاب التأويل الذي قلته من الحق سابقاً قرر نظير هذا الاعتراض على تقدير الملازمة
واسبابه من هذا التأويل الذي قلته الحق جينا وعند الكلام على جواب الحياطي قال ينبغي أن يوجه الدعوى بالتأويل الذي
ذكرته ومحتمل أن شوب الملازمة ذكر البسة قبل الابدان مبني على أن معنى ملازمة الابدان بهما أن التمسك في الفصل
كان قد تمسك بالبسة التأويل لما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة الابدان ببسة لا بالنسبة للملازمة ببسة لانهما لا يمكن اعتبارها جزءاً
قال الملازمة عليه تكون حقيقية فأقول من أنه لا حاجة على هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابدان بالتي على وجه
الجزئية مدعوى بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي الدعوى عنه ما يمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضوعين
يحي عن اعتبار الجزئية ثم اعرض المدقق نفسه على الحياطي بأن قوله بلا فصل لا حاجة اليه ببسة حيث ارتكبت هذا التأويل
الذي لا تناس عنه بل على أن الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنة هذا تقرير كلام المدقق وهو مبني
على اعتبار الملازمة بالقياس الى التمسك كما يشير اليه عبارة التأويل لا الى الابدان أو التمسك لانه لا معنى لمعنى ملازمة ببسة
فمن تخيلهما انما يكون جداهما وقول الحق لاصحاب أي اتصال وقوع الملازمة بهما بالابدان زيادة على عبارة لا حاجة اليه بعد
التأويل فهو غير قوله فيما تقدم لعدم تحمل ثالث بين الابدان وذكرهما وقد علمت ما به وما قيل أنه جواب عما يقال كيف يكون

ودعوى الملاية بها قبل الابتداء معنى لكون الابتداء ملاياها انتهى فيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن للملاية في ملاية البدئي تأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصلة أن كلام الجليل يدل على أن اتصال الشيء بأخر من غير تحمل ثالث من الملاية وجبت له لا مانع منه كما علمت من كلام البيهقي فلا وجه إذا لا ارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بالاتصال فهو لاحاقية إليه وليس المظهر هنا غلبة أمره هنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أنه يمكن تحريم كلام الجليل بغير ما ذكره المذوق بحيث يكون للملاية مطلقا للصاحبة بأن يرد من الآن في قوله ليكون أن الابتداء الخ الزمان من استكمال اسم الجزء في الشكل بناء على أن الزمان مركب من الأجزاء كما عرّف به المحدث ههنا والتحقيق أن الآن أحد مشترك بين الجزاء الزمان والزمان مركب من أربعة لانهاية لها فلا بد بالقسمة الزمان كالثلاثة بالنسبة لخط فاعلاقة كل الزمان لا ينقسم من الزمان وإنما كان زمان لابتداء زمان الشيء بها لأن أن الابتداء أن الشيء بجزء واحدة وهو متصل بأن الشيء بأخر البسطة الذي يعتبر تليها فإذا اعتبرنا هذين الآن جزئي زمان كان ذلك الزمان زمان الشيء بها وهو بعينه زمان الابتداء ولا معنى للصاحبة لا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذي فيه الابتداء) قيل فثالث أن يمنع كون الابتداء زمانيا بل المتعذر أنه أي على أن هذا القول يناقض قوله لأن أن الابتداء الذي هو بعينه أن الشيء بالتجسيم لأن ذلك القول صريح في أن الابتداء أي انتهى به أن اعتبار الشيء الذي زمانيا يعني والتمسح بزمان لا يتأخر عنه أي لا يليق كونه بزمان من الزمان والآن كما في قوئك الله موجود في الزمان وفيه وبعد والله الموفق لكونه (٤١) أي أن يكون زمانيا يعني انطباع

وتقع حال كون البدئي بحيث كان قد وقع منه الملاية بها وإن كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله تم وقوع الابتداء بالشيء إلى آخره يأخذ عن هذا التوجيه فلا يدل على أن الاتصال قسم من الملاية ويمكن أن يوجه كلام المحدث ويكون المراد بالشيء هو الصاحبة بالمراد بقوله أن الابتداء أن الشيء بها أن زمان الابتداء زمان الشيء بها لأن أن الابتداء الذي هو بعينه أن الشيء بالتجسيم ملاصق لأن الذي هو أن الشيء بالمعرف الأخير من التجسيم فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذلك الآن وهو بعينه زمان الشيء بها كما لا يخفى لكن قوله تم الخ يأخذ عن هذا التوجيه أيضا (قوله الظاهر أن الباء صلة التوحد) يعني أن الباء في قوله بجلال ذاته آية لا يصلح معنى التوحد إليه وأخر والتجريد ظرف لقوسوا كان

(٦ - مؤانتي الفتاة أول)

وأما تأمل كلام الجليل صريح في جعل ذكر البسطة قبل الابتداء بلا قائل ملاية للابتداء ولا معنى لكون الشيء قبل آخر إلا أن نستعمل زمانا بخلاف زمان التلاحق ضرورة التباين بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر أحدهما في زمان واحد اللهم إلا يكلف بيده ولاشارة إلى أن الآله هنا من حيثين ترك التعرض لبيان (قوله يعني أن الذي قوله الخ) أعلم أن فقط الصلة تطلق بمعنى صلة التوحد وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذي يكون واسطة في تسمية لثقل أو شبهة إلى التجريد سواء تعلق الحرف بمعنى التسمية كما في ذبعت يزيد أو دل على خصوصية كالاتسار في عل والتجاوز في عن والظرفية والملاية والاتصال إلى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أحسن من هذا وهو الحرف للتشخيص التسمية مع غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملاية والاتسار مثلا وإذا تأملت الصلة في مثالية الملاية مثلا أريد منها التي لاخير ومقتضى أن تكون هنا لحرف التسمية ولا كان هذا محالًا لا تنس به عبارة المحدث من محنة أن تكون الباء في الاحتمال الأول ظرفية احتياج إلى صرفه عن ظلمه وعصبة أن المراد من الصلة مقابل به الملاية وهي مانوسل معنى لثقل أو شبهة إلى التجريد سواء دل على خصوصية غير الملاية كالظرفية أو لتعصب لمعنى التسمية وهذا الذي أحسن من الثالث وأتم من الرابع وسره أن المراد من الصلة ههنا مطلقا فتوى كما أشار إليه بقوله مأخوذ من وصلت الشيء وأنا وضعه به وهذا غير مرفوعه يعني والذوق منه ما قبل لا يصلح كون الباء ظرفية حين كونها لاتصال الذي هو معنى التسمية لذكر تباين التبيين أمر ظاهر فيها الغم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان مبدا كل اختيار الصلة بمنعها الرابع وتتم ايضا انما السبب عن هذا القيل من أن مراد الحشي جواز كون
 الية نظرية عين كون الشرف قوياً لا حين كونها للامكان فيكون هذا توجيهاً آخر لعللة التارخ غير ما ذكره الجليل
 من بناء القاسد على مثله (قوله) كما يثمر بهارة الحشي بأى عبارة المتقولة عنه فيسألي حيث قال والقاسم ههنا من معنى الية
 معنى الاتصال أو معنى الشرفية والملازمة من قيل الاتصال انتهى فانه يتبدل للمنى الأول في القول عنه هو المذكور بقوله
 ومحمّل أن يكون صلاصة والذي الثاني هو الأول وعبارة بعضهم ثم أن به الصلة هنا بمعنى في معنى ما مثله الية هنا نقل عندها
 وهي مؤيدة لما قلنا ونوعه بعضهم خلافه فقال المنبر بذلك من عبارة الحشي ليس الا قوله عدم شركة البير في جلال انكسار
 وانت تم له لا شمار لهذا القول حين كون الية للاتصال والتعدي بكونها نظرية بل بعدم شركة المنبر في جلال انكسار ما ل
 معنى الية حين كونها للاتصال لاستعاضة الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة للأخوة في بيان للمنى كون الية نظرية انتهى
 فانه بين أن كل مراده عبارة الحشي في قوله فمنى التوحيد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم قلنا نذكر الاشعار وهو الدلالة
 أخية لا الظهور فضلاً عن الزوم ولا خلاف أن التبادر في مقام بيان للمنى أن يكون معطافاً حال التركيب لما وقع التبرير بكسوة في
 موقع الية كان مستمراً بأنها نظرية (قوله) أو الاتصال) أراد به معنى التعدي للعبارة كما في دعيت يزيد وسطرت بسرد بناء على ما قبل
 إن الاتصال معنى لا يتناقض الية في جميع موارد ما فيكون الترادف مطلقاً للاتصال لا ما هو أحسن من ذلك الذي هو قسم من
 معنى الصلابة أى الرابطة أحد للمدلولين بالضرورة في زمان العامل سواء اشتراك في نفس العامل كما في اشتراك الفرس بسرجه
 أم لا كما في مروت يزيد فان زيدا ليس يملأ فانه يملأ معنى به الملازمة الآتي والظرف عليه مستتر تأمل (قوله) وهذا هو
 الظاهر الخ) وإن قول الجليل (٤٣) .

لا حين الملازمة لأن
 حقيقة الفعل عليه يحتاج
 إلى تكلف إذ هي عليه

بمعنى الاستعمال كان للتوحيد بالآي طلب القوة أي الوحدة وفي يرضى بشركة
 غيره له فيه وأنت جدير بأن الاحتيال الثاني يمكن أن نحمل فيه حقيقة الفعل على معنى الطلب وقاماً قال الحشي المصدق وأعلم أنه
 قد يكون الفعل بمعنى العلب نحو تكبر وتحمل أي طلب أن يكون كبيراً وعلمنا ونها نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو
 أولى ومعنى طلبه تعالى التوحيد امتيازاً لها ذاتاً فلا حين لأن سواء فالأولى توجيه الظهور بأن الية عليه تكون خالفاً لتوابعه
 بالمذكور بمكانها على الثاني فإن قلت يرجع الاحتيال الأول أيضاً عن إضافة الجلال عليه نحمل الوجهين وفي الاحتيال الثاني فائدة
 أراد جعل للمرة بخلاف الاحتيال الملازمة وذلك لم يضره له الحشي الجليل فها سأل لأن في قوله للتوحيد حال كونه ملازمة لافادات
 الجلية ملازمة للمنى فلهذا قلت يتنوع فإن التباين الاختياري كاف في الملازمة بأن يراد من انكسار الجلية هي من حيث اتصالها
 بالجلال أو يراد من اتصالها بوحدة هو من حيث اتصالها بها أو يراد الجلية في كلا التوضيحين سلباً لكن فائدة الرد على المدركة
 حاشية على الاحتيال الثاني أيضاً فإن معنى للتوحيد عليه التصرف بالتوحيد القاتبة أو السكامة وهي أن كانت بمعنى عدم وجود الظهور
 ذاتاً وصفة فضلاً لظهور وان كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لأن مذبح للمرة يستلزم انقسام الذات كما بين
 في موضعه ثلثاً قدّم حصرها لكن في الاحتيال الثاني فائدة هي انصرح بإيجانه تعالى بجميع الصفات فإن التوحيد في الانصاف
 بالتوحيد قولاً ملازمة لجلال انكسار في الانصاف صفات القلوب التي هي من الجلال وكال صفاته في الانصاف والصفات الثبوتية
 بخلاف الاحتيال الأول كان مشطوقه اتصالها تعالى بالتوحيد أو الجلال أو الذات الجلية فإن قلت انكسار فوحدة معنيين عدم شركة
 الغير وعدم التمسك لم انصر الجليل الثاني على الأول قلت لا طرأ على احتياالي الأمانة بخلاف للمنى الثاني فانه وإن صح احتيااله
 في إضافة الصلة إلى التوضيح ومحمّل الرد لزوماً كما أنكره لا يمكن اختياره في الاحتيال الأول إذ جلال الذات سواء كان بمعنى
 العظمة أو بمعنى سلب صفات الثلث في الأقسام ما به السلطة متمم وصفات الثلث متعددة فيعدد سلباً

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التمتع بالثبوت إشارة إلى أن المراد من الصورة كلياته وفي هذا إشارة إلى أن الاحتمال الثاني كما قال الأول بما سيذكر من اعتبار الملازمة وعدمها وقوة الظروف واستمراره فإنه يشترط الثبوت بدون متغير أو السكنا في دون الأول وفيه الملاحظة دون الوجود إشارة إلى أنها لا زان للاحتمال الأول لأن من افترده بمجمل فالتواتر لواقعة الجارية بأن يكون واجب الوجود فلا يكون قهراً مدخل في أفراد الجلال ويكون ثبوته له على وجه السكنا ولذا قال وإن أسكن اعتبارها ولم يدخل فإن أسكنا قبله في إمكان اعتبارها مع وجوده أن لا يثبت حد الجلال وإن أسكن اعتبار السكنا فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون متغير ضروريان ههنا مدخلا في وجوده أن المراد من المتغير من عدم الثبات أي المتغير في ثبوته لأنه خلاف الاستمرار على ثبوت للملاحظة وثبوته ولا يبعد فيه معنى الخ بأن لما قلنا أنه (قوله نقل منه فعل هنا فيه زهد الخ) إلم أن من نفي الاحتمال بتأويل الحقيقة بين ذات الله تعالى وبين سائر القدرات فهاته المخصوصة ٧٧ من زائد عليه وهو مذهب الأشعرى وأبي الحسين الجعفي فليسا فلا الحقيقة بين كل شخصين موجودين اتفق بالذات فليس بين الراد الإنسان مثلا اشتراك إلا في الوجود والاحكام دون الثبات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن حيث الأحوال بما فهم فعدم التمكن كالتفاني وأما المتغيرين فالواحد أن ذاته تعالى مماثلة لسائر القدرات في الثباتية والحقيقة وأما الثاني أنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعدم والقوة الثباتية أي الواجبة والحياة والمالية والقدرية الثابتين وزاد أوصافهم الامتياز بمقتضى غلبة موجبة هذه الأربعة أي الإلهية ومن أدلة (الذهب الثاني) أن القدرات تنقسم إلى الواجب (٤٣) والسكن ومودة النفس متفرد

بين أنفسهما وأنها تتغير
بجزء القدرات مع التردد في
المخصوصيات من كونه وأنها
أولها جوهر أو عرضا
وأما قولنا المعلوم لما
ذات أو ضفة حصر على
قولنا أن القدرات من القدرات

للقدرات المتفرقة بمجمل القدرات يعني عدم شركة كذا فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون متغير أو السكنا وإن أسكن اعتبارها لأنه خلاف الاستمرار كما نقل عنه ولا يبعد فيه معنى السكنا ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة والقدرات بل مجرد الاستقلال وإن أسكن اعتبارها هنا أيضا (قوله أو القدرات الجارية على نفع الخ) أي يكون احتفاء الجلال إلى القدرات إضافة الصفات إلى الموصوف كما في حصول الصورة نقل منه فعل هنا فيه زهد على قدما "المتفردة حيث قالوا أن ذات الواجب وذوات السمكات متفردة في تمام اللعوبة والامتياز بالأوصاف أو الصفات أي في ذاتها بعض الصفات

شيء واحد لا يمكن كذا وقد أسبغ هذه الأحوال عن تلك الأدلة ولم أيضا أدلة على بطلان مذهب الثنتين منها لو شاركه غيره في القدرات والحقيقة طائفة بالثنتين لأن المتفردين في تمام اللعوبة لا يد أن يتخالفا بتسعين وتسعين حتى يختار به موطنها ويشهدا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيازم التركيب في هوية كل منها وهو يناقض الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف القوارم دليل اختلاف القوارم وهذا الدليل هو المتفرد إليه بمجمل الإضافة على نفع حصول الصورة ونوعيتها إله لما يمكن ههنا شريك في جلال ذاته وكل صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون إله بأفرد ذاته من جهة جلال ذاته وكل صفاته لا يضيف الجلال إلى الذات ليكون إله بطريق الاستدلال كما هو قانون إله على أنهم يختلفون فيل المتفرد بذاته فإنه ذكر المدعى فقط ومنه حصول الصورة لما كان إله هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقا أو من حيثية أخرى أمثالها الحصول إليها ومن هنا ينبغي أنه يمكن أن يتغير في الاحتمال الأول قائمة إله للذكور وأنشأ بعد ذلك على حال ما يجمع به بعضهم هنا حيث قال الذي يغير إلى إله أن ما ذهب إليه قدماء المتفردة يعني على ما ذهب إليه الصوفية من وحدة الوجود في السكنا وإتساقه على حياكل الموصوفات وأما الامتياز بأحوال القوارم وأوصافها فليقل أنشأ إلى إله عليهم فإن ذاته تعالى متمايزة عن سائر السمكات وجودا وأوصافا فالإله يثبوته في تمام اللعوبة هو الوجود الحق ولا تكفي يتصور من حاله أنه يزعم أن ذات الواجب وذوات السمكات متفردة في تمام اللعوبة السكية فيازم انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض وذلك على نفعنا انتهى فأسأل (قوله قدماء المتفردة) على عدم احتسابهم بهذا المذهب وثبوته في تمام اللعوبة أي اللعوبة السكية كما هو صريح كلام الفريسيين لحقه على معنى الوجود صلح من غير تراخي (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو التولي نصام الدين وحاصله أن القدرات تنقسم

مادية الشيء ورافقه الحقيقة والجوهر وتعلق معنى ما يتناول الصلة والتوحد بصفات لها يدل على نفي التشاكك في المادية لئلا يرد من الذات المادية أمثال أريد ما قابل الصفة فالوجود فيه لا ينفق التشاكك في المادية نظير ما قاله من إثبات التشاكك في قوله تعالى ليس كشيء من أنه لشيء التشاكك في أحسن أوصاف النفس دون التشاكك في الذات والحقيقة (قوله) قول لا معنى حيث (الح) محصله أنه لو أريد من الذات المادية الشخصية ورد عليه أن على التشاكك في الذات الشخصية ضروري لسبب شخصي ولا اختصاص له بذلك الله تعالى فلا يلزم ذكره في مقام المدح الذي يلبس ذكر الصفات التي لما نوع اختصاص بالمدح وهذا الاعتراض وأن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات الشخصية أعني ما يكون مما لاها في أحسن الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينافي التشاكك في الكلية الكلية كما عرفت في قوله تعالى ليس كشيء من أن المراد من نفي التشاكك في الذات الشخصية على أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً غير الله تعالى وإضافة الذات لتفسير بعد ربط التوحد به أو من لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل طينه ولا شك أن كلاماً من الشين أسس بنظام المدح لكن ورود أدلة دليل على أن التلبس من الذات التي أثير فيها التوحد للمادية الكلية لا يحتاج دليل أحد عذري الأجانب وبكفي أن يكون هذا قريباً على أن يكون المراد من الذات المادية الكلية ومن أريد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولا غاف (قوله) أي يكون للمادية فاعل (الح) يرد أن المراد من ذات المادية الكلية على (٤٤١) ارتباط أحد المسؤولين بالمجرد في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

العامل بغيره القابلة كما في قولك أسكنك بسم الله ومرويت زيد لاشئ اشترت القوس بمرجه وخرج زيد بغيره وقوله عرفت مستقر جرى فيه على غطر السبب من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وأما

جمله سلا من الضمير لأن ذات المادية بالشيء المتقدم لا يتناول الفاعل بالمجرد لا الفعل والخالعنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزواجة بذاتها أطول من وجبها وقوله المتصف بالوجود أي ذاتاً وصفة فلا كما أشرك الله (قوله) وأدفع ما قاله الفضل الحلي (الح) هو للمولى الخيال أعز من النعمين اختياراً لأن المادية معنى عام متحقق في جميع معاني الاله والمصاحبة أحسن منه وكذا الاتصال حقيقياً أوجزاً لأن تكون معنى متعلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والاتصال قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذي أورد الخيال جاز على الرأي الأول ومحصله حيث يجوز أن تكون الاله ذات المادية فلا ينفق أن تكون كذلك سوجهت نظراً لتوافتها بالوجود أو جعلت مستتراً سلا من الضمير فلا يتناسب جعل كونها للمادية نفسها لكونها صفة لقوله فلا يحسن جعلها أي جعل كونها بتقدير المضاف ومعارضة الخيال فلا يتحسن أن يجعل كونها للمادية (الح) ولك جعل قوله للمادية سلا من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وأما فتا ينفق الخ جواباً عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق أشد يجري على ما ذهب إليه بعض التوحيين من أن الحق أن المادية معني عام غيراً وبينهم مراهقة ذلك القول وكان في التعبير بدون التعبير يجب اشتراكاً في الجواب عنه بأن ينفق على الرأي الآخر فإن الاله ما يمكن كثيرة المذهب فيها نحننا في الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا المظهران فيه صلة الخ والتا الاتصال أي ارتباط أحد المسؤولين بالمجرد في زمان العامل من غير اتصال معني الفعل لا بالمجرد ولا شك أن ملاحظة ضمير التوحد بالمجرد فرد من متعلق الاتصال أعني ارتباط أحد المسؤولين بالمجرد يكون من قبيل وليس مغايراً له مغايرة كلية

كالإنسان والقوس ولا شك أن الملازمة التي تكون من قبيل الاتصال هذا المعنى تبارك الصلة بين ارتباط التوحد بالجوهر وتكون إليه على الأول نظرة مستتراً بجلالاته على الثاني وفي التمييز بالنسب المتفرقة إلى جهة جبل إلهية سببية أولاً بديانته لكنه غير مناسب كون التوحد ثابتاً قائماً وقائماً ويقرر كلامه على هذا الوجه يكون وائياً بالجلوب التي ذكره الحاشي غداً فلا لنا توحده ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بيد سراجل مما اضطره أن لا يرضى أنه لا يتم من كون الملازمة من قبيل الاتصال أن يكون إليه الملازمة مطلقاً سواء كان صفة أو لا انتهى وقد دل بعض الظاهرين قتال خلاصته الاستسار عن موجب كون الملازمة شاملة للصفة فلا يحسن جعلها متابقة حاصل الجواب أن المتناسب هو معنى الاتصال ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الاتصال ومعنى الملازمة من قبيل معنى الاتصال ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملازمة فوجهه قسماً لئلا يس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لجرود بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه نكتة بارزة بوجه من له أدنى مسكة فاسد إذا ما ذكره في البيان من قبيل التشكل الثاني وشرط اتجاذه اختلاف المقدمتين في التكليف مع كلية السكري ولا يرتد إلى الأول بعكس السكري إذ لا يمكن الاجتزائية لاصطلاح كبرى الشكل الأول وهذا وتذكر بعض الحواشي أن قوله وبحتمل أن تكون الملازمة بحتمل أن يكون مطلقاً قوله يقال توحداً بحسب المعنى لاصل قوله الظاهر أن حاصل الكلام أن الظاهر أن اليا صفة التي حدثت بحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوفاً من قولهم توحده برأيي بحتمل أن يكون الخ قول هذا لا كلام في حسن التعليل انتهى وأنت خير بياناً مع بديهة الظاهر أن قوله وبحتمل الخ هو التعليل قوله الظاهر أن اليا صفة لأن القابل عند وفير عليه البحث بينه لأن الملازمة بالشيء العام بالنسب جعلها متابقة للظرفية أيه الظرفية به الملازمة أيضاً ولا يمكن أن يحاج به ما (٥٥) ذكره الحاشي فإن اليا عليه

صحة وأما قلنا ينبغي أن يكون الملازمة لأن اليا صفة من كورة في علم النحو والمتناسب هنا هو معنى الاتصال أو معنى الظرفية وتطاهر أن معنى الملازمة من قبيل معنى الاتصال حتى لم يجعلوا ذلك من متناهي الاتصال (قوله فحيث) أي حين إذ كان إليه الملازمة لا بد لاختيار صفة التمثل من

من غير دلالة على الظرفية وحيث برده عليه أن قولهم توحده قلان برأيه يصح أن تكون إليه فيه الملازمة بهذا المعنى قصوره على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الخيال فحيث صفة التمثل الخ يجب لارتباطه على هذا بالأحاديث فيه إلا ما لما واحد لا يأتان قط وهو ما يطمحه الولي الحاشي والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صفة التمثل الخ) جعل الله التفرع كما يصح به ولم يجعلها للتصحة عن شرط مندر ولا أقل أي إذا أردت بيان نكتة اختيار صفة التمثل على تقدير الملازمة لصفة التمثل على هذا التقدير الخ وأشير إلى أن التفرع محذور وهو وجوباً نكتة لاختيار صفة التمثل وأقيم قوله أما لم يورد الخ فقامه لكونه متصلاً لأن التفرع من غير مبنية مدلومة وهي أن اختيار اليا في بعض الترا كيه التوحد بدلاً عن الواحد مع أنه أضمرته لا بد من نكتة أن قلت كما لا بد لاختيار صفة التمثل من نكتة على تقدير الملازمة كذلك على تقدير الصلة فاستحسن هذا التمرير مع اختيار الملازمة قلت لا تكن يان الحاشي للاختيار الأول وإياها بيان النكتة أي كون صفة التمثل عليه الطلب كما قدم شرحه لم يجمع إلى التفرع عليه وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضاً كما قدمت الإشارة إليه لكن أراد الخيال رحمه الله تعالى بيان نكتة يتناز بها الوجه الثاني عن الأول أي التوحد بدون صنع أو الكمال لتجقيق الفرق بينهما كما علق به قوله بما قل منه ولا يقصد فيه معنى الشكل ولا عدم دخول التبر الخ لا قبل بأن النكتة إنما يحتاج إليه على الاحتمالين لرم استعمل صفة تمثل معنى تمثل وليس كذلك فانه كما استعمل فعل بمعنى فعل نحو أفك البيع بمعنى فقه واستعمل بمعنى فعل نحو استعمل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حقت من باب تكل ونحو ظهرت المرأة بمعنى ظهرت أي انقطع دما وانفصلت من الجفص وغيره وبقي تلميح بمعنى كلف عن الأم بدوحد بمعنى وجد كلم وكرم أي على مفرد واحد وجد موحده بمعنى مفرد والله لا واحد والتوحد بمعنى ذو الوحدانية كما يستدل هذا كله من لغاتهم وإن لم يذكر صاحب كتابنا أن فعل يأن بمعنى فعل في الرضى انتهى أن المعاني المذكورة كورة للأجواب المتقدمة من

الطلب لها دعماً يمكن ضبطه وقد يحى كل واحد منها لمان آخر كثيرة لا تضبط لا تقول فالإرضى لا في أمثلة من البيع وأقرب من اللبابة وأما كيد والا لكان زيادة المقرة علة فاقبأ نيل مثلاً أن أقل من أقل فبها في البقرة وأما التراد ينسب فيه قائمة واحدة سوى تقرر للمنى الحاصل وأما كيد على طريقة قولنا زيادة الباء في قوله ولكن باض حديقاً انتهى وأما بعد مذكرة ما قولنا تم لم يصح أن تكون السكنى في الاختيارية قبل على الأحياء فإن هو مجرد تقرر للمنى الحاصل وأما كيد فكانه قال في الأحياء الأول الذي أنصف جلال ذاته أولاًه الحليّة بالوحدة قلنا وفي الثاني الذي أنصف ذاته بها كذلك مع ملازمة جلال الذات وربما يشير الوحدة السكنى في الأحياء الأول قول الأحياء في الوحدة جلال الذات عشره كالتبريق جلال الذات وأن تكون السكنى فيها هو الطلب وتقدم شرحه قول الأحياء في الثاني الماصية ودون صنع الخ ليس على سبيل منع الطول بل مجرد التيسير وأما ما خلعت من أن غرضه بيان ما جاز به الأحياء الثاني تصديق الفرق بينها ومنه تم عدم صحة ما ذكره المحقق سابقاً من أن الأحياء الثاني فيساحة إلى التكلف المذكور هنا وذكر بعضهم أن قوله فيساحة التكلف الخ توجيه لصحة استعمال صيغة قبل على تقدير اللبابة قال لأن الوحدة على ذلك التقدير صفة اثبات وتفضل قد يحى. يعني الصبرورة بفتح وهو ما ذكره في الثانية بقوله وتفضل لطاعة قبل نحو كسرة فكسر وقد يحى. تكلف نحو تنجيع ونظم وما لا يستعان في وحدة ذاته تعالى فاستخرج إلى تجريد الصنع عن للمنى الأول أو حل للمنى الثاني على السكال جازاً م قال والصحيح من الأحياء لم يمتثل لتكفل على معنى الاستعمال نحو تكسر وتفضل طلباً أن يكون كبيراً وعظماً مع أصبح هنا بالانكف وأما خص الاحتياج بتقدير حل الباء على اللبابة لأنه إذا حل على الصفة يكون للمنى الشهود في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فمعنى الصبرورة (٤٦)

بكتلة لانه كلام البلغ فصيلة الثقل أعني التوحد لما يعنى الصيرورة بدون صنع كافي بحجر في فوطم
بحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر وسنى الصيرورة ان كان هو الكون
والانصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانشغال فلا بد من غير غيره عنه

الاتسكال بل بمنى التبرية القوية بهت لاه لنا كل منى الاضافة القات الملبية
يحتاج الى ما ذكره ايضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالابدية انتهى كلامه وفيه ان صفة استعمال قتل لاحقاء فيه وعدم
صحة اعتبار الضرورة بمنع أو تشكك لا وجه لها ايضا جميع مما قيل قتل ولوراد احيال ما قاله لشكك الواجب ان يقول اما
لضرورة بدون منع واما لتشكك كالإيجنى وعلى تبليبه فعدم قرينة توجيه الصفة بمحل قتل بل من الاستسلاف وتوضيح
الفرق بين الاحيائين وتخصيص التفرع بالثاني ضرورة وجه صحة استعمال القتل على الاحياء الاول من وانه السابق والاول
ما ذكره الاولى المحقق من ان التفرع بيان لكثرة اعتبار الصفة على القاتل (قوله كما في تحجير في تولم الخ) آثار بهذا الى
ان قول المحقق كقولهم تحجير القاتل فيه نوع مساهة وللتقصود كالمصداق الواقعة في تحجير الواقع في تولم تحجير العين في
قوله كما في تحجير واقية على الصفة وقوله بحسب الظاهر أي سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في حد القاتل وكما في قوله
تحجر الصبر وتخلت الحظر اولا كما في توحيد الله وتعدية هذا دفع ما قاله المحقق التذوق لان منى كون القتل لضرورة بدون
منع من الغير ان الضعيف غير ملاحظ فيه لان عدم الضعيف لازم فيه كذب وتحجير القاتل بمنع من الله تعالى انتهى وعصبه أنه
ليراد للمنى انما كان هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومنى الضرورة الى قوله عن اعتبار) يشوب عن احيال ولتنفى الاول في التذوق
بجواز الضرورة وحقيقته بلنى انما كان صريحه بالذوق وسامحه أن أو يضمن الضرورة في قولنا للضرورة بدون ضنع مطلق
الكون والاضاف مجازا لقلة الاطلاق والتفكيك كان منى قتل خفيفة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب المحل
والتجوز أصح هو في قتل الضرورة الواقع في كيان وان حصلت الضرورة على معناها الحقيقي كان منى قتل حقيقة التحول
سأل الى آخره فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم والتجوز في قتل المند الى شأى وقطع الضرورة على سبيل
ان قلت الضرورة بدون ضنع كذب تصور فيها حدنا التزديد والكون مع الائتلاف بتمام الحدث وهو لا يكون بدون ضنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فتشوع تأمله ولا تقيس (قوله) إشارة
 الى أن اتصافه الخ) عبر هنا وها سيأتي بالاشارة دلالة على أن الشيء الذي اشار به للتوحد من الواحد لم يدل عليه بصرح
 للشارة ان هو مستقل من الحقيقة وهي متشككة بين سائر كبرية فيكون هناك خفاء في الدلالة على الشيء للتوحد وعلى هذا قوله
 ليس غير مدخل فيه بعد قوله من ذاته دلالة على أن الشيء الاشارى عدم مدخلية الغير ولما أن الوحدة من الذات ثلاثة
 الواقع و يصح أن يكون التمييز هنا بالاشارة دلالة على أن إعادة الصفة لنفس للتوحد أي كون الوحدة من الذات فيه خفاء
 إذ الاستقلال منها عدم مدخلية الغير ولما أن الوحدة من الذات فيسوة الترتيب وعلى هذا فقوله ليس غير الخ تأكيده لما قبله
 (قوله) أي اختاره على كلمة الخ) أي أراد حصول التوحد ليصف به وهو إشارة الى الفرق بين قول الذي يشكك ونحو تعامل
 وتماثل قال ارضي مني تعاملت أظهرت من نفسي التماثل من أصل تعاملت فتناول على هذا لإيهامك الأمر على من تعاملته
 وترى من نفسك ما ليس بك منه شيء أصلاً وأما قول في معنى التشكك نحو تعاملت فعلاً غير هذا لأن صاحبه يشكك
 أصل ذلك القول ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يتصور إظهار ذلك إيهاماً على غيره أن ذلك فيه ولي تعامل لا يريد ذلك الأصل
 حقيقة ولا يصدق حصوله له بل هو ما ليس أن ذلك فيه معرض له انتهى (قوله) وهذا على في ذاته الخ) إشارة به الى أن خبر احتمال
 يهود الى التشكك كما هو الظاهر خلافاً لما جرى عليه السلي كما سيأتي وأن المراد من ثناء ذاته تعالى (قوله) نوجب أن
 يعمل على لازمه الخ) صاعده أن معنى حيلة تعدل مطابقة هو التشكك (٤٧) والمقالة وهو يستلزم أن يكون

لاستحالة على الله تعالى في اختيار صفة التوحد على الواحد إشارة الى أن اتصاف بالوحدة من ذاته
 ليس بغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله) ولما يشكك الخ) أي لما أن تكون صفة التوحد على
 تقدير الملازمة التشكك كما في قولهم فلان أي اختاره على كلمة ومشتقة لاجل مطيع وهذا على
 في ذاته تعالى فوجب أن يعمل على لازمه أي الكمال لما أن الفعل الذي يحصل بالكلمة يكون
 على وجه الكمال في اختيار التوحد على الواحد إشارة الى اتصافه بالوحدة الكافية بخلاف الواحد
 فإنه غير مشعر به قبل هذه السلسلة الأولى من فروع التشكك ولهذا يمدد أرباب اللغة معنى مستقلاً

نحو تسع ويصير أو يكون من الأفعال المطلوبة نحو تسجعت على الظلمة ليس المراد لزوم التسلي أي اتباع الانكسار بل التبعة
 في الجهة خلافاً للجاززومية البكك وفي التناول عن الحياتي توجبه التلبية بأن كل كمال لا يحصل الا بالتسليم له وهو يفيد
 الملازمة للزومية ومراد بالتبعية في الجهة فلا توجبه عليه التسليم بكافة تعالى (قوله) للسلسلة الأولى من فروع التشكك الخ) أي أن الله كور
 في كلامهم من سائر تعدل له لعلوه فعل سواء كان التشكك نحو فعلته قطع أو تلبية نحو قيت تلبية وزوده فزوده
 قسم أي ليه أي ليس يترار ونعم فالتسليم أو التقدمة نحو علمته تشكك نحو تشجيع ونعم والاختار نحو ترمي التوب
 ونعم الحبيب والتسليم نحو تأم ونعم أي تحبب الأثم والمخرج والقيل للتشكك في جهة نحو هجرت للسيد أي شر به جرة
 بعد جرة ولحق استعمل أي القاب نحو تميزه أي طلقت بجزء أي حضوره والقوله به والاعتقاد نحو تعلقت أي اعتقدت
 فيه له عظيم وشكر أي اعتقد في نفسه أنها كيرة قال ارضي مني تعاملت فعلاً غير هذا لأن صاحبه يشكك ونحو تعامل
 وأفسد ولاصل أي صار ذا فعل وأم وأفسد وأصل وقد يعني بصيرورة الشيء نفس أمه نحو زيب الثوب أي صار ذا
 بنية غير الصبر وخففت الحشر وباطلة لم يذكرها من ضمن صفاته بصيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتى قيل
 له لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمل ونحوه الطين لم يثبت من التوب والتسليم لتجسير الخلق صار حجراً لم ي
 خاموس غير أن الله حجرة وفي كلام الحسكة والأطباء تجبر السيد ونحوه السيد يردون به حصول أصل الفعل للخلق
 في فعل وتوحد فيكون من فروع معنى الفعل للتشكك في جهة نحو هجرت للسيد وتكون وتوحد يمكن أن يكونا من قبيل
 تعبير السيد والسادة على أن في الصالح تكون مطويع كوت تشكك فيكون من المعنى الله كور أولاً في كلامهم وفيه توه
 شيء من آخر لنا عنه فيكون معنى فعل كما أشيرنا إليه هنا سبق غارلو الخياقي بقوله المعنى الأول من فروع الخ) توجبه جهة

الفعل الذي هو مدلول
 السادة كقوله في
 يكون كماله باطلاً على
 وإن كان من غير القاب
 فلا يكون فيه كمال بل
 يكون من الأفعال العادية

استعمال الفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومفعله نحن الذين لم يذكره أولئك الفلاسفة لأنهم يصدون ذكر الماهية الحقيقية
أد لا يميل إليها إلا مرة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن نشاط أمرها على وجود الماهية المعلوم اختصارا ومعنى الصيرورة لم
يذكره بل أنه معنى حقيقي بل مجازي تنفع على معنى التشكك مثل معنى الشكل سواء ووجه التفرع أن التشكك على
ما في بعض شروح التائبيه بناء أن الفاعل بشيء ذلك الفعل يجعل مملاته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصلا بالفعل يصنع
منه وبلا عمل من الغير فالحق عن اختيار الفاعل من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اخترع عدم الصنع
من الفاعل أيضا فحصل المثل الأول وهذا المثل يشاهد أرواده من قولهم تحجر العين وقد ذكر السيد الشريف على ما قبل
هذا المثال في حواشيه على الكشف فيحصل ما فرغ في كلام الأماط عليه حيث كان يشاهد وما يؤيده قول الفلاسفة وأما الفلاسفة
الحرة ما يورث بـ بدون حدوث خلا بينها من غير مدخلية الغير وبممكن أن يكون من هذا المثل تكون وتولد وتغير وتقدم
على هذا الوجه يتضح الاختصاص الذي ذكرناه أول الكلام فإن الشيء المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة
الغريبة وقد علمنا والفهم من ذكر السيد تحجر العين ولتسليم المحككة أنه مستعمل في كلام العرب وقد سلف المظهر
مساق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معنى آخر وكذا تكون وتولد ويكشف لثبات معنى قوله لصيرورة بدون صنع
أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وله قال ومنه التكون والتولد بل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا
للمعنى فيما وقد فرغنا الترتيبية غير ما ذكره الحق كما يستبينك ويبدأ الشيء والتي نلاحظ فاعل (قوله) وأما قوله به هنا (الحق)
هذا هو الباعث لقتل الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الحق حيث كان من الماهية المجازية المستعارة على التشكك فكان المذهب
أن يقتصر على معنى التشكك (٤٨) ثم فرغ عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الشكل ومحصل الفهم أنه جيل

من الضرورة مقابل ما في
التكليف بإيد كره مفردا
عليه لا يحد به عدم الفصح
من القائل فلا عاص من

التشكيك إذ فيه المنع من أن كان بهذا يبدأ عنه فتمام
الجد فكأنه غير منزع عنه بخلاف معنى السكال في ينظر فيه ماوجب عدم جملته على التشكيك وأما بعضهم يظهر قوله لأن
فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التشكيك فوجه الترجمة بجعل المعنى الأول جزئياً لتشكيك إذ هو حصول النقل مع منفعة
وتعب سواء كان بمنع أو بذكره والصيرورة بدون منع شذوذة تحت هذا المعنى فيكون من فروع وجيزاته انتهى وهو لابد
فإن الصيرورة بدون منع مع اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التشكيك لاستحالة الشك في واجب فكيف يصور أن
يكون جزئياً منه ندر فيه دفع لما قيل الخ طلت حصل النقل ودفعه (قوله ولعل وجه الترجمة الخ) محضه أن التشكيك سائده
الخاص أماً لم يكن حاصله حتى حصل وهو بنسازم صيرورة القائل وأما قوله من حالة عدم النقل إلى حالة حصوله فلفظاً
صحيح في ذلك الازام مطلقاً سواء كان بدون منع أو به لعل في الترجمة ثم استحالة في الصيرورة بدون منع لعل في الإطلاق
والقبول فيكون منه الجواز على الجواز ولو لم تعتبر الاستسالم في مطلق الصيرورة بل مجرد الأفعال كان مجزئاً بمرتبين وغير متناف
هناك أنه لاوجه حرج في جعل المعنى الأول مترادفاً على خصوص معنى التشكيك إذ كثير من معاني النقل متعددة فيتميز صيرورة
القائل من سأل إلى آخر ويوجب منه أن استعمال النقل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التشكيك وهو في غاية الجهد
لأن لم يكن إطلاقاً وبعبارة أخرى للتقدمه كالصريح في أنه استعمال أصلي وحيث كانت بشرى لم يوجب المعنى الأول من فروع
مطلق الصيرورة بدلاً من تشكيك التشكيك فالجواب توجيه الترجمة بما قدمنا ولقد ركب شططاً من قال معنى قوله مطلقاً أي
غير حقيق يكون من حال إلى حال وأما التشديد فيكون بدون منع فهو معتبر كما صرح به بقوله لكن اعتبر معاً الخ انتهى لم
يأيد من اعتبار التشديد من معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شـ آخر (قوله وهو الأغلب الخ) أي من الصيرورة حلقاً

هو الاغلب في استعمال صفة قبل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في نقل معنى صيرورة الخ في قول أي في استنباط
 صفة التكلف غير صحيح ثم يشار من كلامه ان الشيء الاغلب الصيرورة سواء كانت صيرورة فاعل ذا أصل نقل الاستنباط
 نحو فاعل وتأمل أو صيرورة نفس أمه نحو ربيب وغيره وصريح عبارة الرضي المتقدم ان الاغلب الاول قدر (قوله) ولما
 قدم الخ نقل قولنا لا خلاف أي الفقيه في الاستعمال قدمه مع ان فرعيه تغني تأخيرها لكن احصر القول من تقدم اجاب
 وانجبر تنوعه ان يجوز ان يكون تقديره لما فيه من الدلالة على ان واحدة نقل من ذاته بلا دخل أحد وهو معي في بيان كلام
 فاعلم ان أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله) وهذا ذكره الدفيع الخ أي بما وجهها في الترجمة بدفع زعم الدفيع انفس
 بحث ان الترجمة لما بين الواحد والاشتقاق وأما معنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقيق كريد مراد من فاعل
 مراد من ولا يصلح شيء منها هنا يرشد اليه قول الدفيع جوابا عن بحثه الا ان يراد بكونه من فروعها فترجمه وترتب عليه وانما
 عدل المحقق عن هذا الجواب الى مثال لما يرد على جواب الدفيع من أن المعنى مشعر في التكلف وكيف يكون التكلف
 يصنع مثلا بصيرورة بدون صنع لما قبل وجه البحث فيه الدفيع ان الخصوصية المشيرة في الشيء الاول من فروع التكلف
 وكذا تحليل وجه عدم فيه الدلالة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فأبى ثم أم ان المحقق الرضي قال وليس هذه
 الزيادة قايما مطردا فليس لك أن تقول مثلا في طرف آخر وفي لصر أصغر ولشهادة على الاختلاف في قياس أنفس
 وأصعب وأبطل على أم وأرى وكذا لا تقول لصر ولا دخل بالضعيف وكذا في غير ذلك من الأجواب بل يحتاج في كل باب
 الى سماع استعمال لفظ المبدأ وكذا استعماله في الشيء لئلا أن نقول أن هذا وأدخل يحتاج فيه الى السماع وكذا سماع
 الذي هو نقل مثلا فليس لك ان تستعمل أذهب يعني أزال (٤٩) القاب اوعرض لذهب أو نحو ذلك
 انتهى وهو صريح في أن

ولما لم المحقق هذا التوجيه لكن اعتبر سها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست شحنة
 في أصل التكلف بل يكون المعنى لفظا لفظا تحت القابلة فيها ذكره الدفيع مثال المحقق
 الدفيع ليه ان كون الشيء الاول من فروع التكلف على بحث (قوله) فلي التوحيد بجلال الذات
 الاضاف بالوحدة الثانية (أي على تقدير ان يكون الياء مضافة وصيغة التوحيد بصيرورة أي في الصيرورة بدون صنع

(٧ - حواشي الفوائد أول) ولتستعمل توحيد في معنى التكلف بطريق الترجمة فيها
 عن معنى التكلف موفرة على استعمال هذه المواد بذكر الصفة في معنى التكلف ان قلنا بأن الجازم فرع عن الحقيقة أو على
 مجرد وصفها شيء التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يمكن مجرد استعمال أو وضع صيغة نقل في أي مادة كانت على
 معنى التكلف وتبوء استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا معين للظهور من معنى توحيد مجزؤه مراد واحد
 كذا وكذا في واحد ويقال توحيد بالروية وبزايه آخره وإثبات التوحيد ذوالوحدانية وتوحيد الله بصمت عصه بقسمه ولم
 يكن له غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرهما والمفروض في تكون هذه المقام كون وفي قوله سنى لتأ ولتأنداد
 من غير صيرورة التماثل نفس أمه وكذا إثبات ان هذه المواد وضعت لشيء التكلف من غير أن تستعمل فيه دولة شرط
 افتاد ولعل هنا مصداق ما قبل وجهه على معنى التكلف ثم ينبه من ليل فلي الخ أي بلغ أقصى حيله في نقل الخ ليه
 ضرا من الباطلة وجعل الله في بجلال ذاته مضافة من ضيق الوطن في سرقة الخ أي انتهى ومن هنا يتكلم عليك أنت
 ما ذكره المحقق الدفيع وتقدم قسمه من أن الفصل يسمى يسمى الاستعمال أي الصلح نحو تكبر وتعلم ولما نحن فيه يجوز
 أن يكون من هذا القبيل بل هو أول وصي طلبة تعالى الوحدة المتناوذة ليعلم دائما انتهى غير كم ان في جمل توحيد يعني
 الطلب بطريق قبله على تكبر ولتأنداد اذ يذكر من معاني توحيد القاب وتوطين في توحيد بزيه معناه آخره واستقل لا يدل
 على معنى الصلح لما ذكره صاحب الثانية وغيره أن استقل يعني قل وتقدمت إشارة اليه بالقول على تقدير التلازمة ان
 يكون التوحيد يعني الباقي والحد كما ذكره لعامل المعاصم أو يعني ذى الوحدة وهذا ما تقدمت من البحث نقله وكن من
 التاكيد (قوله) أي على تقدير ان يكون الخ) يرد ان قوله يعني التوحيد الخ مفرغ على احتمال صفة النقل على ترتيب

الحق بقوله الأصناف بالوحدة الثابتة حصول معنى الفصل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكلمة محمول منه على تقدير
 الكتاب وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى المحصولين وإلى أن معنى الثابتية كون الوحدة
 مقتضى للثبات لا بما من صفات الذات وقوله أعني الكون بيان للوحدة في قوله وصيغة الوجود يجري على كل من الاحتمالين
 السابقين وقوله لتصف بالوحدة أي في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ بيان للوحدة السككية
 لا السككية على ما ذكره في قوله وذلك لأن الجلال جارية الخ حاصله أن المعنى قصر احتمال سببه الجدل على تقدير السكك
 لأن الظاهر عليه أن تكون الذات سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار الوجود وأن السبب معنى صيغة الفصل وتظهر أن الوحدة وإن كان
 لها كمال يضاف إلى الذات مثل مجموعها فثبات والصفات وكونها واجبة فثبات لها كمال يصح اعتدادها بالجلال الذات والصفات
 فإن بأزلية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبإجلية الجلال الذات والصفات كالقدرة
 والإرادة تكمل الذات وبذلك الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى
 عدم الانقسام خلافاً لما يؤيد كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات والصفات سبباً للسكك الوحدة ويندفع ما قيل
 أن سبب السكك هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح أن يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سبباً للمعنى الفصل
 على تقدير الصيرورة بدون صنع الثلاثة بينها كما هو واضح ثم لو جعلت السببية باعتبار السبب وجعل للسبب اعتداداً أنه واحد
 صح أن يكون الجلال والسكك (٥٠) مبيهاً على الاحتمالين في صيغة الفصل أن يراد بالوحدة موقوف على

استحالة العجز عليه تعالى
 كون معنى التوحيد الخ لتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى
 تقدير أن يكون السكك محمولا على السكك منه لتصف بالوحدة السككية وهي الوحدة في الذات
 والصفات بلا مدخلية الغير مع ملازمة جلال الذات الخل عنه وعلى تقدير حمله على السكك بمقتضى
 أن يحصل إليه تسمية الشيء وذلك لأن الجلال جارية عن الصفات السلبية وما كمال الوحدة وما
 على تقدير حمله على الكون فلا يصح له يلزم أن يكون جلال الذات مدخل في الأصناف بالوحدة
 الثابتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح صف السكك عليه هنا فله تحرير كلام المعنى
 موافقاً لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله غلبت أي حين اقتدر

فيه إلا أن يقال بالوحدة السككية مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة

أخباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة السككية على تقدير الثابتية بالثبوت بعدم مدخلية الغير تفسيرها على تقدير
 السببية أيضاً بذلك بل تفسر بما قبل الثبوت لذلك كونه وقد يقال معنى بلا مدخلية الغير في تفسير الوحدة السككية بلا مدخلية
 غير الذات والصفات بلا مدخلية غير الذات قطعاً كما في الوحدة الثابتية فلا مانع من أن تكون الوحدة السككية التي ليس لغير
 الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات والصفات وأن تعلم أنه خلاف ما يقتضيه من بلا مدخلية الغير الشيء وهو
 مبني على أن قول المعنى وهي الوحدة في الذات الخ لتفسير السكك بالوحدة وقد عرفت جليلة الأمر في قوله قال الفاضل
 الحلبي الخ لمع أن الاتفاق بين تحرير الملوك المعنى والفاضل الحلبي من وجوه الأول أن قول الحلبي فيصير صيغة الفصل الخ
 على تحرير المعنى مرتبط باحتمال للملازمة فقط فتدبره حين لم يجهت إليه فلا ملازمة وعلى ما قال الحلبي والاحتمالين جميعاً
 فتدبره ما ذكره بقوله أي حين إذا تحرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي إما بضرورة بدون منع على ما قال الحلبي
 مذكور على أنه معنى حقيق لسببه الفصل فتدبره كما تكلف بخلافه على تحرير المعنى فانه معنى مراد من الفصل مثل السكك
 الثالث ضمير المتصل على عتار المعنى يعود إلى السكك بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار إليه في قوله ولما استحال حول صيغة
 الفصل الخ الرابع أن معنى السكك على قول الحلبي متفرع لما عن السكك أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت
 صيرورة أو توكيفا الخ وعلى رأى المعنى جازع عن الأول فقد التمس أن قوله معنى للوحدة بجلال الذات على تحرير المعنى
 مرتبط بالاحتمالين فيسببه أعني الصيرورة والسكك بخلافه على كلام الحلبي فيسمى السكك كما ذكره في قوله وإذا كانت سببية

تتمثل في شأنه تعالى محولة على الكمال فمضى التوحيد إلى السادس أن قوله الاتحاد بالوحدة لقائية على تحوير الحشى بمصوله
 الصيغة على تقدير الصيرورة ولوله أو الكمال بمصوله على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلي فإن الأول بمصوله على أن
 تكون الية حادثة والثاني بمصوله على أن تكون لقائية كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملازمة جلال القاتل
 مرتبط بالمصيرين على كلام الحلي والثاني قطع على قول الحلي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله يقتضيه صيغة الفعل
 الخ على غير الحلي توجيهه استتمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال الحشى لئلا تكون اختيار التوحيد دون أو احدتها مع أن
 ما ذكره القائل الحلي نسخ للتقول عن الحلي فإنه نقل عنه في الاحتمال الأول عند قوله يقال توجد برأيه الخ ما عه ولا
 يقصد به معنى استكمال وعدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بل يقتل بل مجرد الاستقلال بأن أمكن اختيارها هنا انتهى وهو
 صريح في أنه على تقدير الصيغة لا يلاحظ في صيغة الفعل معنى الكمال ولا يلاحظ فيا على تقدير الملازمة أحد اختيارين أما
 عدم مدخلية الغير وهو ما أقامه بقوله لما يصيرورة بدون صنع وأما الكمال وهو ما ذكره بقوله ولما يتكلف الخ فيكون قوله
 فيجئ الخ مرتبط باحتمال الملازمة فيكون الصيرورة كقوة على ما معنى مراد من صيغة الفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضا
 توجيها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة أن كل هو الكون والاتصاف (٥) فلا إشكال في انصافه نقل به وإن

أنه يجوز أن يكون الية صفة أو ملازمة قاطعة أن صيغة الفعل بحسب الية أن الصيرورة مع الصنع نحو
 قطعه تنقطع أو بدون الصنع نحو تحجر اللبن وأما التكلف ولما استعمل في صيغة الفعل في شأنه
 تعالى على الحقيقة القوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز هنا بأن يحمل على الكمال
 كإحدى في الشكوى وهو فإن صيغة الفعل به في كمال دون الصيرورة والتكلف أما استتمال الصيرورة
 مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلا بد أن أريد منها الحقيقي أي الكون
 بطريق الاستعمال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما أن أريد مطلق الكون فالصيرورة لا تستعمل
 في الية الأعلى للمواد فلا يجوز إطلاق صيغة الفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على أنه تعالى ولما
 كان صيغة الفعل في شأنه تعالى محولة على الكمال فمضى التوحيد بجمل القاتل على تقدير أن يكون
 الية الاتحاد بالوحدة الثانية السكامة فية الكمال انصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شراكة
 الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الاتحاد بالوحدة السكامة مع ملازمة جلال القاتل على تقدير

مستلزام ما ذكره الحشى وتقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا أن ضمير استعمال يعود إلى التكلف إذ هو المستعمل
 وإن معنى الكمال منفرع عنه وحده كما هو قضية انحصار الحلي في توجيهه التفرع للتقول عنه حيث قال يحمل على الكمال
 قاطبة ينبغي إذ كل كمال لا يحصل إلا بالتكلف انتهى وحيث قدوة فمضى التوحيد بجمل القاتل الخ منفرع على الاحتمالين فيه
 يكون يانك للاختيارين على تقدير الية الصيرورة مع التفرع بها في القول عنه فتقوله الاتحاد بالوحدة لقائية بمصوله معنى التوحيد
 على تقدير الصيرورة وقوله أو الكمال بمصوله على تقدير الكمال وانك على تقدير الملازمة فتقوله مع ملازمة راجع
 للاختيارين (قوله لما يصيرورة مع الصنع الخ) هذا الشئ هو الغير عنه في قولهم لما استطاعوا (قوله فلا بد أن أريد منه
 الحقيقي الخ) هنا التزميد أن كان في فعل الصيرورة الواقعة في تقدير الصيغة ورد عليه أن صيغة الفعل على الاحتمال الثاني حيث
 حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يتبع استعماله في شأنه تعالى وإن كان التزميد في صيغة الفعل قبل على الاحتمال الثاني بخلاف
 معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة الفعل إلى معنى الكمال مسجحا استعمالا في شأنه تعالى فليكن التجوز يانك
 مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلي وأما قوله فالن الصيرورة لا تستعمل في الية الأعلى للمواد فتعزى عظم
 منزهة اختياره صيغة الفعل للفترة بقله الصيرورة الواقعة في التزميد ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في المواد انحصار
 استعمال الأول كيف وقد جوز استعمال صيغة الفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة تأمل

(قوله أقول لا يعني أنه لا) وإن لوجه مخالفة كلام المحلبي للعصر كلام الحليال وقد علت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه نكتة هنا أنه لا بد من حاجة (قوله لا وجه حيث لا) أي حين أن كان قوله حيث نكتة صفة التمثل مرتبطة بالأحكام فيه وهذا لا يخفى من على مقادير من توجيه ظهور كون الاء صفة بدم احتياج صفة التمثل على أن التكلف وقد جنى أنه غير تام في نفسه فضلا من لزومه وإن الأولى توجيه الظهور بكون الطرف عليه يتعلق بالذ كوز بخلافه على الملازمة فيحدوث وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج إلى التكلف أوجه من حيث الصفة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله) وأما ثالثا فلأن قوله فيجوز () حاصله أنه لا يمنع على فرد كون الاء صفة أو قداسة أن صفة التمثل ينقسم معناه لقوى الخلق إلى كذا وكذا لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقا شرفة لثاني ولا لشكل في التفرع على توجيهه الخفي فإن الاء أنها كانت للصلابة كان للنعوذ وحله تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصفة من نكتة أما الصيرورة وأما السكال وتقدم توجيهه على قلت أن النقص بالتفريع وجوب التجوز بصفة التمثل إلى معنى مناسب وذكر للماني الخطيئة توطئة قلت فحاصله لما كانت الاء صفة أو لملازمة فلا بد لصفة التمثل من معنى به يصح اشتغالها في شأنه تعالى قلت لأوجه توسط كون الاء صفة أو لملازمة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد إليه تعالى وإن لم تذكر مع الاء (٥٢) وبما ذكرنا ندفع حاقيل لا يعني أنه أن حين كون الاء صفة أو لملازمة

يتفرع عليه أنه الفرد
أن تكون للصلابة انتهى أقول لا يعني أنه تكلف عرض لوجوه أم لا فلا لا وجه حيث ظهور
كون الاء صفة لوجوده لأن على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صفة التوحد على السكال وأما ثانيا
فإن قوله فيجوز يأتي عنه الاء لا يعني على ذي القسطة أن التكلف أن يقول وصيغة. أفضل بدون
التفريع وأما ثالثا فلأن قوله بدون صنع مع تنويعه بقوله كقولهم تعجز العين أن يقول ومنه السكون
وأما ذكره غير مستردك إذ يكفي حيث أن يقول وصيغة التمثل أما لصيرورة وأما لتكلف بل على
على هذا التقدير لا لا لا لأن أن صفة التمثل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي
التكلف بل هو مشتمل لصيرورة مع الصنع بل لماني أخر أيضا فتدبر قوله بدون صنع مع
تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صفة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما
لواحد من الشينين المذكورين

فله انتهى ثم لو جعلت الاء نكتة عن شرط للتدبر أعني إذا قرر أن
الاء صفة أو لملازمة وزدت بمرقة حال الصفة فاعلم حيث أن حين تقرر ذلك وإرادتك ما تقدم أن صفة التمثل الخ تدفع عن
الخاص الحلي هذا الوجه أيضا تأمل (قوله) وأما ثالثا فلأن الخ () خلاصته أن الحليال قد ذكر معنى التكلف ولم يوجهه بالمثل
وذكر للماني التفرع عليه أي السكال وأوضحه بقوله كما قيل في التكلف ونحوه وسر هنا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى
مراد من الصفة فيهم وبالسكال مراد فاعلم بتوجيهه في الصيرورة لو كانت مذكورة عن نحو ذكر التكلف ليان للماني
الغرضي لما كان وجه تسميته بيقوله بدون صنع لمصول الغرض من بيان للماني الأصل لو لم يأت باليد بل في ذكر القيد ثم
توجيهه بالثلاثة الثلاثة التي ذكرها خروج بها الرتبة في نظيره أعني التكلف وموجب لبيان المسر قل صفة توحيد
هذا يصح أن يكون مستعاضا بالثلاثة مثل لصيرورة وأن تكون بمعنى التمثل ولهذا أورد الحلي معنى الصيرورة صنع أن قلت
فتسكت كذا أما في التوضيح لمع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل التعلق بالقسمة فيكون من للماني التصورة كما هو
التحقيق ويلزم به ما يلزم في التعريف من الجمع فلتعجب استيفاء الأقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت
ليان للماني الأصل الاستدراك في احتمال المسر ومخالفة الأسلوب وما قيل للاستدراك لأن الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع
عليها السكال إذ الصيرورة بدون فعل الحلي تأمل وتسهل لا يخفى عن قوة وكال فيستلزم السكال انتهى فيه أن الصيرورة بدون
صنع لا يخلو منها التمثل بل وان كان هو الله تعالى وعلى تسليمه فكل واحد من كمال التمثل ما يهدى الطرف كذا والله قد خلق
الحسين والقيس والحير والنسر في الله قد عرفت أن الحلي أورد في حسن للماني معنى الصيرورة يصح والتأمل في اسمائه

في شأنه تعالى ولولا أنها بما يصح تفرع من الكمال عليها لما كان هناك وجه للعرض لها وأنت بعد هذا لا يجب عليك حال
 ما قبل لا دخل في الاصل لأن المراد أن صفة الفعل المذكورة هي متحصرة في الأمرين لا سلق صفة الفعل التي تأمل
 (قوله) وأنا وأيا فلا (الح) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت للتاسع بين مطلق الصبورة والكمال بل بين الصبورة بدون
 صنع والكمال وهي غير خلية انتهى وقد عرفت فلهذا نعم في جمل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف حقه والمطلب أن
 يكون وجبا مستقلا ليعلم ما ذهب إليه المحل (قوله) وأنا عسا فلا (الح) حاصره أن قول المحل فحق التوحد بهما لا ينافي
 (الح) على ما قال المحل لئلا يمانع من التعلق على تقدير الصفة وعلى تقدير اللابسة فيه ذكر محصولين متباينين كما هو قضية المطلب
 بأمر وظاهر أن الامتناع بينهما ليس من حيث معنى الصفة لاني فيها الكمال بل من جهة اختلاف معنى الصفة ومعنى اللابسة
 فيجب في هذا التام للعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصفة واللابسة مع كتمنح لئلا معنى الصفة والكل مذكور في
 عمله من غير استطراد والغنى وإن لم يتعرض لمعنى الباء في الحصول الأول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر إلى التصریح به
 المحل في تقرير كلامه على ما لم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام
 فلا يشغل الغنى كما قيل في قوله ويعمل أن تكون لللابسة وهذا بخلافه على توجيه القول الخش كالإشقي فإما قيل أن
 قوله الاضاف بالوحدة الثانية ليس بمجرد إشارة إلى التوحد على تقدير الصفة بل هو مع سابق غاية ما في الباب أن الغنى
 الخليلي بين بعض المنسب سابقا لكونه متعلقا بما يتبعه سابقا وبشيء المتعلق لاحقا لكونه متعلقا بما يتبعه لاحقا ولا حرج في ذلك
 انتهى لا يصلح له تندير (قوله) على أن جمل قوله الاضاف (الح) (٥٣) خصه أن الوحدة على تقدير الصفة

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأنا وأيا فلا لا مناسبة بين الصبورة والكمال حتى
 يجعل في شأنه تعالى عليه وأنا عسا فلا أنا كان قوله الاضاف بالوحدة الثانية إشارة إلى معنى
 التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فحق التوحد بهما لا ينافي التوحد مع شركة الغير
 في جمل الثالث أو الذات الجلية مستودعا على أن جعل قوله الاضاف بالوحدة الثانية على ذلك
 اقتدر تكلف بمراد غاية البرودة ثم قال وأنا حيا تجوزا على الكون المتعلق فهو وإن جاز أيضا لكن
 حيا على الكمال أولى فإنه إن جعل على الكون المتعلق ليس بإختيار التجوز بل بتجريمه عن أن يقال في التوحد بهما

أثبت انصاف جلاله بالوحدة الكسامة وعدم شركة الغير فيه فإن قوله الاضاف بالوحدة الثانية كما صرح في أن المراد انصاف
 الثالث بالوحدة الناشئة عنها لا يصح حله على معنى انصاف الجلال بالوحدة الثانية لأن قوله أو الكسامة مع ملابسة جلال
 الثالث لا يستلزم عليه وأنها في حطب قوله أو الكسامة على قوله الثانية أول دليل على أن الثانية بين الحصولين من جهة إختيار
 كون الوحدة ناشئة عن الثالث في الأول وكلمة في الثاني وهو أنها يتم على ما قلناه الخش وأنا على ما قال المحل فحق
 التوحد بهما لا ينافي التوحد مع شركة الغير في جمل الكمال متفرعا على معنى الصبورة بدون
 صنع لأن جمل متفرعا على غيره كان معنى الثانية غير ملحوظ في التقديرين تكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في الحصول
 الأول ليكون مرجع مخالفة للحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الأول أيضا ليكون معنى الصفة في الحصولين ثم انقال
 التفرع عن معنى الثانية وعدم يلزم سبب إختيار في الحصول الأول دون الثاني مع لهما سوله في الإخبار وعدمه يكون يروا
 فإما فإما قيل ليس قول الخليل الاضاف بالوحدة الثانية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صفة الفعل الموصولة على الكمال
 ومعنى كون الباء صلة هو مقررته التاقل الخليلي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا يروى في ذلك انتهى
 من مناسخ فلهذا التدر (قوله) ثم قال وأنا حيا) أي صفة التمثل وقوله على الكون المتعلق هو كالكمال متفرع على المعاني
 الثلاثة بصيغة فإن لوحظ تفرعه على الصبورة يصح فحق الملاحظة عدم إختيار الصنع والانتقال من حال إلى آخر وإن لوحظ
 تفرعه على الصبورة بدون صنع فلهذا عدم إختيار الانتقال قطعا ولما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم
 إختياره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فلهذا عدم إختيار للمادة على سبيل الكسامة والمنفعة بل يراد مطلق الحصول

والانصاف للثمن لمن الكلف فما قبل من كونه مطلقا اخلافا عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستند الوحدة الثانية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير متبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وأدغم قول الغني وليت شمرى ماوجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصور قلند (قوله بكون حقيقة قاصرة) حتى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل غير الأستاذ وأهل البيان على أن الحقيقة للقاصرة أي استعمال العقل في بعض مبادئه من قبل الخلق إذ هو استعمال في غير الموضوع له والمطابق قد جرى على وأبهم فلا أشكال (قوله مع أن مؤداها واحد الخ) صاحبه أن الكون للعقل أن لوحظ تفرقه على الصيرورة بدون صنع دل على أن الوحدة منها ذات الواجب الوجود الذي هو مدخل كل واحد وبعد كل اتصال فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وإن حملت الصفة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ثابتة فعال للثمن التلازم ولم يضرخ لأغراض المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على اشكال والصيرورة يصح لوضوحه وصاحبه أنه إذا أريد مطلق الكون أي مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صفة للتردد دالة على كل الوحدة من جهة زائدة مادتها على مادة الواحد كما تقدم التصريح به في كلام الرضى فالتردد على تقدير الكون للعقل يدل على كل الوحدة من جهة مادية وعلى تقدير الكمال بصيغ مؤداها واحد ولبد مسمى كلام الغني أخضاهم بهم بعض الثمانيين فقال مالك (قوله بل لا على الكون المطلق أول الخ) ملكت مائة وبنزرها هنا المقام على هذا الوجه يشبه لك سر قوله تأمل واة أم (قوله أم) (٥٤) أن الاحتمالات هنا الخ أي في قوله يسلط حجيجه ومعنا الاحتمالات

ان فيه اثنتين إضافة
بعض المات فيكون حقيقة قاصرة وليت شمرى ماوجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداها واحد دل على أن تقدير الحمل على الكون المطلق المصنف بالوحدة التي ليس به مدخل فيه بل منشؤها دالة على وعلى تقدير الحمل على الكمال المصنف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في القات والصفات ولا يكون به مدخل في الانصاف بل الحمل على الكون المطلق أول لاه عن الحقيقة لقاصرة بخلاف الكمال فانه محال بذكر للزوم وإرادة اللزم تأمل (قوله الأولى كون الغني في الخ) على أن الاحتمالات هنا أربعة لأن ضير حجيجه إما أن يكون ش أو قني وعلى كلا التقديرين إما أن يكون إضافة السامع إلى حجيجه بمعنى من

العلم والاشية أن السامع من القصورات والذات الآتية الذين شهدوا بكونه قبل وجوده فإن البيئة هو التلازم انتهى (قوله بمن) أي أن إضافة السامع إلى السامع من قبل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله من حيث تعلقه به أي المرتفع على سائر السامع وبالقبة إليها أو الظاهر عليها ظهورا بنا فتكون إضافة لفظية تشكك من هذه مثالا في قولك زيد أفضل من عمرو أي زائد في الفضل بالنسبة إليه فهو حصة بين السامع والمسؤول وليس المراد أن الإضافة على معنى من كافي فوق خاتم ضنة كما نوه مولانا فانه يقتضيه بل من التي تكون الإضافة بمعناها أي البانية كما صرحوا به في لائبيضية كاهو ظاهر كلامه الآتي في بيان لمي كيف وإن الإضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المشتهرة في الإضافة ومن هنا يتبين فساد ما يفتن به بعضهم من أن كل من هذه ليست بانية ولا لائبيضية بل هي لابتداء الغاية فلا إضافة لانية لادني ملاية أي السامع من بين السامع كأيأتي انتهى ثم اعلم أن إضافة السامع إلى السامع كاصح أن تكون لفظية يصح أن تكون منوية على معنى اللام أي للترفع الذي هو من جنس السامع كقوله العلم إضافة الصفة إلى المفعول جازية على اعتبار التشكيك فان قصد خلق العامل والمسؤول واختلاف لفظية وإن قصد بتقدير حرف من حروف منبوية في الإضافة فتنبوية فتكون الاحتمالات ستة وتسع دائرة الاحتمال أن لوحظ أن السامع بمعنى المشتق أي الدوال باعتبارها التي ضيرها نحالي لما لفظية أي الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووجبه وأوحيته ولما منوية أي الدوال المتعلقة به وعنا التعلق أمالي ضمن دلالتها عليه نحالي أمر ضمن اعتناجه نحالي بما أوطن الحسامه نحالي بها إلى التي وكذا اختارنا إلى ضير عليه السلام أي للدوال على

العلم والاشية أن السامع من القصورات والذات الآتية الذين شهدوا بكونه قبل وجوده فإن البيئة أو

هو التلازم انتهى (قوله بمن) أي أن إضافة السامع إلى السامع من قبل إضافة اسم الفاعل إلى مفعوله من حيث تعلقه به أي المرتفع على سائر السامع وبالقبة إليها أو الظاهر عليها ظهورا بنا فتكون إضافة لفظية تشكك من هذه مثالا في قولك زيد أفضل من عمرو أي زائد في الفضل بالنسبة إليه فهو حصة بين السامع والمسؤول وليس المراد أن الإضافة على معنى من كافي فوق خاتم ضنة كما نوه مولانا فانه يقتضيه بل من التي تكون الإضافة بمعناها أي البانية كما صرحوا به في لائبيضية كاهو ظاهر كلامه الآتي في بيان لمي كيف وإن الإضافة هنا لفظية كما علمت وهي لا تكون على معنى حرف من الحروف المشتهرة في الإضافة ومن هنا يتبين فساد ما يفتن به بعضهم من أن كل من هذه ليست بانية ولا لائبيضية بل هي لابتداء الغاية فلا إضافة لانية لادني ملاية أي السامع من بين السامع كأيأتي انتهى ثم اعلم أن إضافة السامع إلى السامع كاصح أن تكون لفظية يصح أن تكون منوية على معنى اللام أي للترفع الذي هو من جنس السامع كقوله العلم إضافة الصفة إلى المفعول جازية على اعتبار التشكيك فان قصد خلق العامل والمسؤول واختلاف لفظية وإن قصد بتقدير حرف من حروف منبوية في الإضافة فتنبوية فتكون الاحتمالات ستة وتسع دائرة الاحتمال أن لوحظ أن السامع بمعنى المشتق أي الدوال باعتبارها التي ضيرها نحالي لما لفظية أي الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووجبه وأوحيته ولما منوية أي الدوال المتعلقة به وعنا التعلق أمالي ضمن دلالتها عليه نحالي أمر ضمن اعتناجه نحالي بما أوطن الحسامه نحالي بها إلى التي وكذا اختارنا إلى ضير عليه السلام أي للدوال على

من أموره كائنه أوتى له سبحانه تعالى في ضمن دلالاته عليه أوفي ضمن احتجاجه عليه السلام بها أولى ضمن كونه
 مهيأها ولا يتصل على بعض هذه الاحتمالات ان الجميع اجبرت مؤيده له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوايل على أمر
 من أموره تعالى لان المنجز من حيث انها فصل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث انها غرة موافقة لدعوى الرسالة دالة
 عليها ثم الجميع على تقدير احتمالها الى غيره تعالى اجبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فالتكثير السبيل انما يتحد فان
 بان يقصد بها تعلق العمل بالسلوك أولا يقصد بها ذلك أو مختلفان فهذه اربعة احتمالات ولي بعض منها عدة احتمالات وان
 أردت تفضيها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو اضافة الصفة الى) هي كاخافة
 الوصف الى الصفة من قيل الاضافة المنطوق التي يختلف فيها للمتن قول الاضافة ويدعا ومع هذا يكتب الضاف بالترتيب
 ان اخيف لخرقة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد طفلة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجميع وصلاة الأول
 وشعبا العبريون بأول الأول بها على معنى من والثانية على معنى الكلام كقول الواحد (قوله قد الحجة انما تكلم بشار الخ)
 نوحه التفسير الجميع بالجزات مع ان الجميع أهم وحاصله ان الحجة تكلم بشار الفيلة فلما اشتر بالجزاة التي يراي فيها بعض
 الخصوم من مضرها هو من استمال المطلق في اللب وذك بعض الناظرين أنه دفع لاليلان رجوع الضمير الى الله تعالى
 وكيف في المسمى لان اخافة المسمى ودل من الله تعالى هي بشار المقبول للضام فيكون المسمى حيث لا يزيد لمجس الله تعالى أي
 ابتداء على ألوهيته وللنصود له حل الله عليه وسلم مؤيد بالجميع الدالة على نيوته فيحمل الكلام ولا ينعى المزمع قال وحاصل
 التبرع ان الحجة انما تكلم بشار الفيلة على الخمس والخمسة اعلمني مع (٥٥) الرسول لا مع الله فيكون المراد

أو اضافة الصفة الى موضوعها قبل تقدير كون الضمير في غير ان آية فيها أعظم من آيات بشار
 الانبياء أو يصير المسمى المؤيد باسهم من رتب جميع جميع الله تعالى أي الجزات الدالة على صدق
 الانبياء فان الحجة انما تكلم بشار الفيلة على الجسم أو المؤيد بجميع حجبها الساطعة بنا على ان
 الجمع للضام فيبني الاستغراق على ما تقرر في الأول للمكان غير نيوتا مؤيدا بالجميع الساطعة
 يكن نيوتا مؤيدا بالباطن من جميع جميع الله تعالى أو بجميع الجميع الساطعة

بجميع الله الجزات
 الى اصطلاح الانبياء حين
 خلاصة الكفر مبهم
 وتكثيرهم دعوى لا يروى
 انتهى وأنت شبيب بان
 الحجة انما تكلم بشار اذا كرر

وهي من قيل للثنى فعليا ان لاضاف الاضمار أو للتلويح أو لما فيه التلوية لم يثبت ثم تحذف لواحد من هذه الركة
 كإدخال الثاني وبجهد كون الحجة تعالى الى لا يبين من ادقاه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحقق وانما الذي
 يدفع هذا القيل ان يقال لان في التلويح وما في معناه اضافة بشار مقبوه اذ أمره دائر على اجراء التكلم وولست فلا
 مانع من اشارة اخافته بالنظر لمبهمه كأورد ذلك اليه فذكر (قوله أو المؤيد بجميع حجبها الخ) هذا التفسير ناظر الى
 الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كان التفسير الأول ناظر الى الاحتمال الأول وقوله قد على ان الجمع لانيان
 لوجه اجباره في كل من التفسيرين جميع الجميع وتغير عنك ذلك ان التفسير الأول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان
 اضافة الساطع الى الجميع اضافة طفلة من اضافة اسم الفاعل لمفعوله بشار تعلق بها قائلنا مستوية على من لا م الاختصاص بغير
 الذي المؤيد باسهم من جنس حجبها تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أي بغير نيوتا ثم لو ادعي
 المحصر يحمل الى في المؤيد بجنس أو الاستغراق بمرة مقام المدح أقدم اضافة آية عليه السلام على ما فيه كالتبصير لك وبيننا
 ثم يقال بعض الاحتمالين المتقدمين على كلام المحقق (قوله فلو كان غير نيوتا) محتملة لكون غير نيوتا مؤيدا بالجميع الساطعة على
 جميع جميع الله تعالى لم يكن نيوتا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيده كما بدت عليه البارة على الاحتمال الأول أو لم يكن
 مؤيدا بجميع جميع الله الساطعة لكنه مؤيده كما قبضته البارة على الاحتمال الثاني قوله أولا ان غير نيوتا الخ اشارة الى وجه
 للخدمة الاستثنائية على كل من التفسيرين وأنت شبيب بان هذه الملازمة غير بيّنة ولا يمنية اذ هي موقوفة على ان ما يكون معجزة
 التي يتبع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته شرط القتاد فقلت ان للمعجزة هي الامر اختراق القرون بالحدس وعدم

المعارضة فلما كانت معجزة بني معجزة لاخر لتحلقت للمعارضة قلت قال في شرح اقتضاه المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر منه من ليس بنبي ولما من بني آخر فلا امتناع ان يجرى ان يكون ما يذهب فينا من حياه غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى ان قلت لا نسلم ان ما وقع لعلي عليه وسلم مخالف لغيره كان معجزة له بل هو بعض كرامة كالارواحيات فان المعجزة ما كانت مرفوعة بالحدس وقصد بها التميز بجوار الرسالة ولينبغي ان مثل احياء الموتى قسده صلى الله عليه وسلم ذلك « قلت جذا لا يبعد اثبات المقدمة المنوعة لغير كلام بل للسند الاخص لسند الثلاثة الملية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام للتقريب الخافية ما تقدم امتناع ان يكون غير نبينا مؤيدا للمعية الساطعة على كل واحد واحد من اعداد جميع الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم ابدى ذلك وهذا الاستلزام انضمية ايدى بيت على آيات سائر الانبياء طوار ان يكون بني آخر ايدى مجموع من تلك الجميع الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالقبلة لا بدنا اني هي ساطعة بالقياس لكل فرد من اعداد افراد الجميع حين انفراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيرا ما يغير حكم الكل ومن هنا يتبين انه لا يصح النكاح في توجيه كلام الجليلي بمجرد دعوى المصير يجعل آل في التزويج جنس أو الاسترقاق لا يلزم من كونه هو التزويج بالساطع على جميع اعداد جميع الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس اعداد جميع الله تعالى على بعض الاحتمالين المزبدين ان تكون آية اعظم طوار ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو اعظم من ذلك الساطع وكذا يلزم من كونه هو التزويج لجميع اعداد جميع الله الساطعة ان تكون آية اعظم طوار ان تكون تلك الجميع الساطعة غير متملا ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يوق في الدلالة على اثبوت تلك السواطع احياءا واخرها وبين ثنائيا بعضها ذكرنا عدم صحة النكاح في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاسترقاق ليكون النبي له عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع جميع الله تعالى فيزيد انضمية الى اجمع اعظم	لكن عبارة الغنى تارة الى التفسير الاول اني كون الضمير واجبا الى الله تعالى واطاعة الساطع الى الجميع يعني من حيث قال لبيد ان آية نبينا دل على آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير محذوف عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الجميع على اضافة الصفة الى اللوصف
---	--

من البعض انتهى ان ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس مؤيد بذلك الجميع وعلى تسليمه لا يبعد انضمية آية لمسا على هذا وقد ذكر بعضهم في توجيهه ان الاضافة لضمير الله تعالى في قوله الله وبنا الله تدل على تنطبق الصفات فتتلقى انضمية آية وهو ضريف اذ الاضافة حينئذ تدل على عظمة آية عليه السلام في حد ذاتها لاهل انضمية من آيات سائر الانبياء كالاخي في من ذاق حلاوة مزاج العربية والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال ينظر النقطه المستفادة من الاضافة هنا بالقبلة آيات سائر الانبياء بموتة للتمام لا نقول لوصح هذا الاخبار اصبح ان ينظر السطوح بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام لبيد النبي المذكور ثم يبق حينئذ وجه تخصيص تلك الاضافة بضمير الله تعالى والضمير الى الله تعالى قلنا مشتركا بين الاحتمالين وسيتضح لك انه لم يجب كذا الحقيقة في هذا للتمام غير الغنى للدق والام لله (قوله لكن عبارة الغنى الخ) كما كان قول الغنى السابق قبل تقدير كون الضمير لله في آية نبينا الخ ايضا على كل من التقديرين يوم استوله تطبيق عبارة الغنى على كل من التقديرين حيث ذكرها بعبارة هذه بهذا الاستدراك وحاصله ان الجليلي يريد من الآية لفردة في كلامه الجلس تنجى على كل من التقديرين فانه انه غير من الجنس بالفرق نظرا الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لغير الآيات مرادها بالجلس ايضا والسر فيه ما عندنا من ان اضافة الصفة الى اللوصف مما يفسد البصر يون بخلاف اضافة الوصف لمسلوه فانه اطلاق يكون التقدير الاول ارجح فلنقت ابرز العبارة على وقته في الظاهر وبنتير كلامه على هذا الوجه يذهب عنه مصاديقه ان نعرضه هنا بل عبارة الغنى لا تنطبق الا على التقدير الاول بانه ذكرها بعبارة في تحرير التقديرين واجبا يقتضي كلامه لو قال آيات نبينا لكان موافقا لتقدير الثاني وهو متوخى فان غاية ما يذهب التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم لا يجمع جميع الله الساطعة و بعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجهه انه قابلا لغير تقدير (قوله يعني) ان يحمل اضافة (الخ) لغير الانبياء بالقياس الى حمل الاضافة على من كما يرشد فيه قوله

بمختلف ما إذا كانت بمنى من، والأقل اضافة الصفة جعلها ياتية بمنى من الى قبيل بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم ايلها
التخصيص مع اعادة التحدج (قوله ليلينا التحدج بان يتناوب الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت لتخصيص
لاقتد ان حجيجه عليه السلام فيها السامع وغيره وجعلها صفة مدح مختلفا بالاختيارت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى
اذ من فيه لتخصيص فقلنا انه سياتى في كلام الحنفى أولا وآخر ما يدل على ان التحدج هنا لا يكون الا باجراء حلة الاختصاص
به صل افة عليه وسلم ضرورة ان المقصود التلوه شره عليه السلام على سائر الانبياء ويحيى صفة المدح ان كانت كوة عليه
السلام ايدى صحت كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومنه المدح لا يقتضيه فانه
مدح زيدا والكرمولان كان مشتركا بينه وبين غيره بل مدحه على كون الصفة صفة كمال سلتا ان في العبارة ما يدل على استعصاه
عليه السلام بذلك فسوجه حكم الجلال بالولية الاحتيال الاول حيث اذ الاول اقد التحدج بان آية عليه السلام اعلم من آيات
سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حجيجه سواطع والثاني اقد هذا دون الاول وبالجملة فهما صولة في التلوه
شره عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حجيجه عليه السلام كلها سواطع وقياس الى جميع غيره من الانبياء عليهم
السلام فمع ان العبارة لاتدل عليه ينسكن حيث حديث الاولوية ويكون لثاني اولي اذ اقد التحدج وتلوه لشره وبمنه بمختلف
الاول ليو احد منها وسيتكشف توجيها كلام الحنفى من غير الغنى للدق (قوله بمختلف بل اقد كانت بمنى من الخ) برهنا ما إذا
كانت على من لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتيال الثاني من الاحتيالين اللذين (قوله بل لا مدح فيه) انما رتب قوله فانه
يخفى عن هذا التحدج فان مجرد الحكم بمختر من هذا التحدج لا يمنع ان يكون فيه مدح (٥٧) آخر ذلك ان تقول بل هو مستكره

يقع قول الحنفى فيها نقل
هذا وانما يحمل الاضافة
على ظاهرها فلوها عن
هذه القائدة الجلية مع
ان لتخصيصي في المصدر
والضمير الى الآخر باضافة

ليزيد التحدج بان اينما مؤيد بجميع حجيها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمنى من فانه مختر من هذا التحدج
اذ يعتبر للمنى للمؤيد باطع من جميع السامع حتى اظهرت على يده بل لا مدح فيه فالتسائر الانبياء لما
مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حجيجه او جميع حجيجه متساوية فيلزم تساوهم معه أو تفهم
عليه ولذلك فرع الحنفى على تقرير كون الضمير لمدح عليه السلام قوله سامع حجيجه من قبيل
أخلاق ثياب

(٨ — حواشى المفاد أول) المحقق الى ضمير التي عليه السلام بما يقتضيه الحق السليم انهى قال المدقق اذ اخالف الجميع
الى انى عليه السلام تستلزم تأييد غير الساطعة ايضا لان جميع كل شخص مؤيدة له آية مع ان المصدر يخص التأيد والساطعة
انهى (قوله اذ سائر الانبياء لما مؤيد الخ) محصاه ان استفاد على هذا الاحتيال التحدج بان حجيجه عليه السلام متساوية فيما بينها
بعضا سامع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسوطع مأخوذة بالقياس الى بعض حجيجه لا بإجباره في ذاته ولا بالقياس الى جميع
غيره فلا يتيه ان كانوا جميعا أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا للمنى فلا تحدج اذ هو كإعزاز الحنفى انما يكون بالصفات
الخاصة وان كانوا جميعا أو بعضهم متساوية بحجيجه ليس فيها تفاوت بالسوطع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أولى حجيجه كلها
سواه في الملائكة على الترتيب أولى من هذه الآية بمن أولى التفاوت في السوطع اذ غير الساطع مع الساطع كالميل بمختلف ما إذا
تفاوت في الملائكة فنوله أو حجيجه يوافقا ووقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التنبية تحيط في تقرير كلام الحنفى وآى بما
يجبه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساوهم معه الخ على ترتيب الصف هنا والتائب التوجيه إلى اعادة تفاوت الجميع وسوطع
بعضا بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شى (قوله من قبيل أخلاق ثياب) حله الحنفى على معنى انه من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف أخذا بظاهر ما نقل من الحنفى من يله بقوله قلنا الجميع الساطعة ليدل على سطوع جميع حجيجه
انهى وقال الحنفى اللدقيق معنى كونه من ذلك التنبيل ان اضافته بمنى من بأولى مذكور في كتب الصحاح اشبه ومراه من
التأويل ان أخلاق ثياب أمه مركب وصف يهدف للوصوف فحصل عموم في الصفة قائى بما كان موضوعا وأشبه إليه
على معنى من البيانة أى أخلاقى من ثياب كما في قولك علم ففة وقد علمت ان هذا مذهب المصريين وأنت لا يجب خلافه
لذلك المدقق هو الصواب فان القولون عن الحنفى من قوله وانما لم يحمل الاضافة على ظاهرها فلوها عن هذه القائدة الجلية

لأنه يستقيم على ما فيه للدقيق فإن المراد من مثايل الظاهر على ما فيه الخبيث أن لا تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فينوجه عليه التمسك به لا يلزم عدم حمل الاضافة على انها اضافة الصفة الى الخلق من تلك القادة وان يكون هناك تخصيص في الصفة وتسمي في الآخر فان الاضافة لو جعلت ياتية على معنى من لا يلزم شيء كما يهتكم لم يلزم لو جعلت لفظة أو على معنى اللام وعلى ما قال للدقيق يكون معناه انما جعلنا الاضافة على معنى من اليابسة بالتأويل اللطيف كقولهم لم يحصل على ظاهرها بان تكون من اضافة الوصف لموصوله أو على معنى الإلام لخلقها الخ ولا نظر لتكونها من اضافة الصفة لانها ليست ظاهرة ومتنوعة عند العبريين وما قال من الخيال من قوله قلن في الحقيق الساطعة الخ فإن لم يحصل للمنى اذا جعل الاضافة ياتية تكون المصالح كلها سواطع وانما لم يقل الخيال فساطع حججه من قبيل خاتم قصة مع له أفرغ كما لا يخفى لما أشار إليه الدقيق من افتاده أن الاضافة اليابسة جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب عى أن بعض القائلين اعترض الخيال بان الأولي أن يقول من قيل حرد لطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصح حجج ساطع فوعظ جمع الكثرة بالقرء كما هو الأصح لتطوره بمجرد لطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الأصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وما ذكرنا أدفع ما قيل الخ) القائل القائل الحلي فان كان مقدساً اعترافهم من أن الاضافة للاستعراق كان يهمل أن يستدل أن لا يكون من تأييده ساطع حججه تعالى الله أي بعض من المصالح ساطع سواء كانت الاضافة لصفة أو على معنى من وهذا لا يتأتى أن يكون غيره من الأنبياء عليهم السلام أبداً بعض آخر من المصالح ساطع أيضاً مخالفة في السطوع وان مخالفه في نوعه مثل أمية المؤمنين ع في من الأصابع طوله ان الاضافة للاستعراق كما هو الأكثر (٥/٨) وان كان مقدساً فهم ان الساطع انتهى أي به عليه السلام ليس في الشبهة ما يدل

على سطوعه بالقياس الى جميع المصالح كان محصاه ان الاضافة وان كانت للاستعراق تستدل على الاعطية ان جعلت اضافة الصفة أو على معنى من

وما ذكرنا أدفع ما قيل له على تقرير أن يكون الضمير لله فائدة أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء انما يتم انما كان في البركة الشارة بان سائر الأنبياء لم يؤيدوا بأشكال هذه البراهين في السطوع والظهور انما غير مشعرة لانه انما كان الجمع الخلف للاستعراق كما هو الأكثر فاشارة البركة بما ظاهراً لان التبادر من الساطع من بين جميع المصالح أن يكون سطوعه بالقياس الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالقياس الى كلها ثم انما لا دلالة على بل على القطع لكن القام خطاين يكفى فيه الثقل قال الخبيث للدقيق في توجيه قوله ليقيد أن آية نبينا أعظم من

بالمنى الذي أودعوه ولكن الاضافة تحتمل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس جميع آيات الله وهذا لا يتأتى أن يكون غيره عليه السلام أي ساطع آخر مماثلة في السطوع فلو كان الاضافة حيث كانت للاستعراق كان للتبادر ان السطوع بالقياس الى جميع المصالح تكون البركة دافعة الى الاعطية فظاهراً وان لم تكن لما لا احتمال ان تكون الاضافة على معنى اللام كما ذكره القائل وأنت خير مما ذكرنا أنه يمكن تحرير الاعتراض بحيث لا يدفع بما ذكره بل يقال ان البركة وان دلت على انه عليه السلام أي ساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لشكنا لاداء على ان غيره عليه السلام لا يزيد على ما يرد به في السطوع بان يكون متجداً معه في نوعه مثل أمية التي تذكر والله أعلم (قوله لا انما كان الخ) ع لا بد من التلويح قوله فاشارة البركة بما أى بالاعطية وقوله ثم انما أى البركة وقوله على أي كون آية العظمى (قوله قال الخبيث) للدقيق الخ لا بد من هنا ما بين الأول ثابت ان ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى بقيد اعطية آية عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام ولشأن بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لحمد صل الله عليه وسلم وقد نقل الخبيث للمقام الثاني وكشف السوء عنها ذلك للدقيق وحصل كلامه في المقام الأول ان قاعدة البركة اعطية آية عليه السلام موقوف على مقتضى ثلاث الأولي كون اضافة المصالح الى ضميره تعالى للاستعراق والاكتفاء مقتداً على عليه السلام أي ساطع على عددين جميع الله أو من جنس ذاته البتة وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلاً عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام للمقدمة الثانية كون اضافة الساطع الى المصالح لفظة من اضافة اسم للفاعل لموصوله أن أن في التلويح فحسب أو استمرارية والاكتفاء فانه عليه السلام أي ساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا يتأتى أن يكون هناك ساطع آخر



من ذلك الحشى ياتيه في السطوع أو السطوع منه أي به غير تينا عليه السلام ولم يشرخ للثقل قد ذكر هذا المقدمه لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على مقال الحشى من أن الأضائة لما كانت استمرارية كان المتبادر أن يكون السطوع بالقياس إلى الجميع المقدمة الثالثة أن تكون الآحاد للجمعية في جمع جميع ليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بل مجموع جميع هي فردا واحدا ومجموع جميع هي آخر فردا آخر ينشقي هناك مجموعات هي الأفراد التي جمعت الحجة بالقياس إليها والا كان مطالعة التعليق السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد جميع الله تعالى تشمل الشخصية وهذا لا يتناقض أن يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع إذ ما كان مستمرة تبي لا يتبع أن يكون مستمرة غيره كما علمت وعلى تسليمه غاية اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا يتناقض أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أظلم مما تأيد به على الله عليه وسلم كما قدم توضيحه في الكلام على بيان الحشى وسيت جهل الآحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه عليه السلام مؤيد بمجموع جميع هو ساطع من بين مجموعات الجميع التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فذلك على أن آية عليه السلام ساطعة بالقياس إلى كل مما تأيد به سائر الأنبياء فكذلك قول آية ساطعة على آيات الأنبياء (قوله تعالى أن الخ) مقولته قال (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الجميع بمن تحقق جميعها أو الأفراد بمن غير حيا بعينه أطلع وعلى كل ضمير هي للجميع وضمير إليها الأفراد في بعض النسخ وإنما هذه الحجة (قوله لكأنه قال ساطع الخ) قد علمت أن قولنا للؤيد ساطع الخ على تقديره بالإضافة لضمير له نسبة الجميع إلى الله تعالى وإلى على الله عليه وسلم وهذا ان السببان مختلفان وحدهما قصد للثقل بهذا التفرع أداه معنى التسبين على الوجه الرابع من تلك الوجوه (٥٩) ومعه ان الجميع نسوية إليه تعالى

آيات سائر الأنبياء بناء على أن المراد بأنواع الجميع التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع جميع هذا الذي فردا جميع جميع هي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال ساطع جميع جميع الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى أن الأضائة لاستمرارية والألم قد اعلمية آية تينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من جميع الله مطلقا ولا حشك واحد واحد من جميع الأنبياء كذلك ولا يصير المعنى إلى يد ساطع جميع جميع الله

هذا الذي عليه السلام فردا وجميع جميع ذلك التي فردا آخر إذ لو فردت الأفراد الشخصية بالتفرع على حدة (قوله والا قد الخ) أي وإن لم يكن المراد من الأفراد المجموعات بل الأشخاص ولم تكن الأضائة لاستمرارية لم قد البيرة اعلمية آية الخ وقد أوضحناه ذلك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وخاصة أن أولوية الأحكام الأول للبيئة بأقادة الأعلمية لأنهم هذا البيان مرة هذا الاحتياط على الثاني تلك الأداة بأن يكون مقام الاحتياط الثاني حاصل من الأول وزاد عليه تلك الأداة والا ورد عليه أن كلام من الاحتياط أن أحد أمرا لم يقده الآخر فلا وجه لأولوية أحدها وسيت ان الاحتياط الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بضعية مطلق عن الحشى على قوله فساطع حجب الخ فليز أن تكون تلك القائدة أيضا مستندة من الاحتياط الأول وهو أن يتحقق بعمل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الجميع بعض تلك المجموعات أي مجموع ما تأيد به على الله عليه وسلم بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الأشخاص فإنه لا يتناقض أن يكون بعض الجميع الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حجب ساطع على أن قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لا سطوع جميع حجب ساطع قلت للبيان من الوصف الذي يجري على مجموع أن يكون ثابتا لشخص من أجزائه ما لم يتبع متابع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون من الأشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من جميع الأنبياء أي التي أصبحت إلى ضمير الله تعالى وإنما أي بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتياط الأول على كل من التسبين وليس قوله ولا كل واحد الخ نظرا إلى الاحتياط الثاني

عومت معاملة للذورة بخلافه على الثاني وأيضا منتزعا لثانيه في الأول غير مطابق الواقع بخلافه على الثاني فان قلت
 الوهم انما يدرك للمعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس للترك أو خزانته الحيل مثل المدبرة والصدقة
 والحسن والقبيل الخريجات والذكريس من الثاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة الحس ضرورة انه لا ينفصل حكم العقل
 به عن الصور بواسطة الحس المشترك أو الحيل فقلت ليس المراد ذلك بل كونها مذكورة في النظم أعني تركه من غير حكميتها
 جزأ منه ولا شك انه متى جيز في ينزع من الصورة المحسوسة أمثى ذات الله ذكره * فان قلت قد صرحوا بان الوهميات عادية
 وهي ما حكم العقل بها بواسطة الوهم فبا يكون من مدركه وكذا هي ما حكم العقل برأسه في للشعولات بحكم المحسوسات
 كالحكم بان كل موجود مثله الى الاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعل هذا الحكم العقل بواسطة
 الوهم ان كان في محسوس لا يكون كذا * فقلت لعل المراد ان الايمان بالقائه يبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أذا مذكورة في كل
 نظم فتم مسائل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وضع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مثله الى
 ولعل ما ذكرنا به حكمة الحس الدقيق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والاولى ان يرد من الوهم حكم العقل بها موجودة في
 نظم الكلام حكما غير مطابق الواقع نظرا لتكرره وجودها في نظمه فيكون الايمان والثابتة سريعا في وجودها بخلاف التقدير
 قاه لكونها محدودة فحسب حكم الموجود فأنزل (قوله لها مذكورة في النظم الخ) أي كل نظم على ما قرأنا ومثل ان المراد
 نظم عبارة التلخيص لكن من حيث حكم العقل بوجودها أما فيتمسج في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بدرسم
 التقدير بها مقدرة فيه أي في نظم عبارة التلخيص لاني كل نظم يكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الجلال في نظم الكلام

الوهم لها مذكورة في النظم بواسطة اشارة بها في المثال هذا لتقام فيكون حكما كذا وبمعنى
 التقدير أنها مقدرة فيه ونجمل في الاحكام كالنظم كدورة فهو حكم مطابق الواقع وبالجملة كذا
 او حين ذكرهما السيد قدس سره وتبين من به بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقديرهما
 متروكة يكون ما به الله أمرا أو نيا وما قبلها منصوبا كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان
 يقال ان الله لا اجراء الطرف يجري التشرع كذا ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى والله لم يتبدل

الذي قد عايناه وبعبارة الحسنى أولى من قول الدقيق وان كان هذا الحكم كذا كما لا يخفى فاما قال الشيخ غل في ان الاولى في
 التبرير ما قال الدقيق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضي الخ) الظاهر الما اعتراض على بخصوص التوجيه بتقديره أما وبعبارة للفهم
 ظاهرة في انه اعتراض ظاهريا فان وكل من تقديره أما ونوعه وان صرح بها سيد المفتين وتبين من به بعده على نظر لان
 الرضي صرح الخ فأنزل الظاهر ان ما به الله تعالى ليس أمرا أو نيا وكذا ما قبلها ليس منصوبا بأحدهما ولا يفسره دعوى
 ان التقدير هنا بعد واقع ان من الخ متكف من غير حاجة وان كان جميعا كما يأتي في الاشارة اليه في كلامه ثم هذا الاعتراض
 لم يتنازع فيه السيد وصرح به غير الرضي مثل السيوطي في حواشيه على التلخيص قال الصام في شرح السكاكية ومن التابث الثانية
 معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وتياك فغير والرجز فاعبر وهذا لا يؤول قوله فيكون غير حوا وهو قبيح
 فيها انما كان الجزاء أمرا أو نيا فاصح ما به أما وقوله تعالى ولا اعتزلوهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فأنزلنا
 وحب الله عليكم فاقبوا فاستمعوا له فلهذا احتج آخر وهو تنزيل الطرف للتقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تفسيره أما حكمي
 سيويه زيد حين فليتة فأكرمه وقيل هذا فيانه مطردا حتى فاقبل بعد تسليم كون كلاما الرضي مضرا على مثل التشرع يمكن
 تقدير الامر بما يفسد هذا حتى يقع النزاع فيها انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاولى من كل من التوجيهين
 السابقين وحاصله ان الله هنا زائدة لاحوابية لكتبا على صحتها حيث أتى بالظرف وما بعده على طرف اداة الشرط وما بعده
 قدلالة على ان ما به الله منزلة بعد منزلة ما أخيف اليه الطرف كما في قوله زيد حين فليتة فاما كرمه فان الاكرام بديانته
 وكما كان فان ما به الله ان كان لدفع الدم والقتل من رغبته ان يكون به ما به طريق التأمل ولستأد أنه أعني حذائق والصادق
 له وان كان للاخبار متكفك فاجل الله ذكره فحكمة به هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أخيفت اليه مجرى فعل الشرط

وما بعد الله بحري الجواب قوله لاجراء الشرط بحري الشرط أى لئلا ينعقد الاجراء وقع في الظروف كثيرا والفرق منه
أمر منوي كما علمت ليس فيه ثباتية تتكلف ثم يحكم الحثي بالأولية يقتضي حجة التوجهين السابقين ووجهه في الثاني ما علمت
من إمكان تقدير فعل الأمر بعد الله وجعل الشرط منصوبا به غير أنه تتكلف يمكن تأدية الفرض بدونه وفي الأول أنه نظير
ما عثره في قوله تعالى لولا آخرني إلى أجل قريب فأصدق وأكن على فراق الجزم وقوله أنه من يتي ويصر حيث جعلوا
الجزم في الأول على تقدير سقوط الله وحزم أصدق وفي الثاني على تقدير شرطية من وحزم يتي ووجهه الأولية أن التزم
اعتبار عالم يمكن كذا بخلاف الاجراء فإن الأيمان معه بالقائه فذلك الشرط التزم للوجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ
عبارة بعد أن ذكر أن حذف أما مشروطة بالتقدم وأما قوله تعالى ولما يتدوا به فيقولون وقوله إذا أغرتهم وما يبدون
الأن الله غاورا وقوله فإذا لم تعلموا وأب الله عليكم فأتدوا فالاجراء الشرط بحري كذا الشرط كما ذكره سيوطي في نحو قولهم زيد
حين قلبه قال أكرمه الله وبما ذكرنا علم أن من الاتفاق والفضل ما قبل فيه ما قبله لأن الشيخ أيضا ذكره في الطرف الذي
يكون بعد أمر أو شيء وقد أنكره ذلك الحق هنا على أن الاجراء المذكور ليس بأمر من تقدير أم مع أنه يمكن الجمع
بين الاجراء المذكور والتقدير بأن يجري الشرط بحري الشرط ويشهد بما قبله أن ذلك شرط لابد له من إتمامه انتهى (قوله)
متعلق بالتقدير أنه لا يجوز الخ) حاصله أن قوله بطريق تعويض التوافق جواب ما يرد على خصوص التوجيه الثاني وحصل
الأيضاد إيصال أو منع لدعوى أن الأيمان بالقائه هنا صحيح لكن من هذين الوجهين بأن قضية التشديد حجة الأيمان بما لاذ هو
حكم مطابق للواقع بلها مشغولة في نظم الكلام وجزء منه لكن كذا الواو مائة من ذلك لما بينا وبين أن من المنفعة إذ
هي مقتضية ربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انتهى ما علمنا وأما مقتضية الانقطاع لانه لا يورد لها في أوائل الكتب

أما من قيل الانقطاع
فصل الخطاب فلا يكون
ما بعدهما تيمنا بآتي تيمنا

وليس هنا الأيراد من قيل الكلام على السند الأصح في
شئ حتى لا يحتاج إلى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب أن التوجيه الثاني تقدير الجمع قبل الواو عوضا بما حذفها قالوا
عوض وليس ما علمنا حتى تقع للمناقشة كيف وأه لا يجوز الجمع بينها وبين أما إلى آخره كرتة أن قلت أي متشابهة بين الواو
ولما حتى تكون عوضا ما علمنا فقلت المقصود من ذلك التعويض زينة فقط وعدم اشتراكه إذ لو لم يؤت بها كان تحيلا لأنها
تحققها في أحكامها مثل هذا التعويض لا يستدعي تناسبا على أنها موجودة إذ الواو لها معنى مرتبط كما كان إذا كذلك وإن
اختلف الزمان وأيضاً الواو تأتي للاستئناف في الجملة كما في قوله تعالى لئن لم يكن لكم وقر في الأوامر ورائدة لتأ كذا كما في قوله
تعالى وتحت أبوابا تنساب أما أدنى في باب الانقطاع وأما كيد (قوله إيمان الانقطاع) حوالة الانقطاع قال انقطع النعم
انقطع وأصلها من الانتقال انتهى به الكلام شعرا أو لئلا إلى الألبانعة فكأن النطق قد انتقل من غير رعاية للمناقشة فيها
إلى ما يلزمه لئلا قد انتقل من حد الله وتالله على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى كلام آخر من غير رعاية للمناقشة فيها
وقيل الخطاب قال إن الأمر الذي أجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لأن التكميل يقع كلامه في
كل أمر ذي شأن يذكر الله تعالى ويحسبه قالوا فإذن أن يخرج من إلى الفرض السؤل له فصل ويتدوين ذكر الله تعالى وقوله
أما بعد شيء وشبهه كذا هنا كما في قوله تعالى هذا وإن فتاين لشراب وقيل فصل الخطاب تعريض الكلام بحيث لا يشبه
على السمع ما عثره من وقيل الحكم بالبدنية والمعين وقيل التيمن في التبع وكذا من في قوله من الانقطاع الخ يجمع أن تكون
تعليلية أو تيمينية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أما بأنها من أحد الأمرين في أوائل الكتب ومقابلها حيث أنها في
جميع مواضعها كيد وتعميل الجدل وهو صريح إلى تفكيك حليمة وقد أثبت أرضي تشديدا لجرده لتأ كيد ويصح أن
يكون مرتبطا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب أي كالمشهور في فصل الخطاب قد ذكر (قوله) وأما على تقدير التوهم الخ

مقابل قوله مشفق بالتقدير وبأن لعدم ورود السؤال للتقدم بالنسبة للاختلال الأول ووجهه أن التوهم حكم بأن لما مذكورة في لغة الكلام حكما غير مطابق وقائع وجوابه يتوقف على عدم وجود ما ينطبق أما فتشكون الواو على ما هي عليه من المصنف حيث لا يحذور منه كما أنه بقوله بناء على أن هذا الجمل لم يأت إلا ترى أن حكمنا بوجود الجزم في المعنوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما يتأنى وهو التصب والرفع بنبذة الياء في بيتي (قوله يستلزم بالحد) ظاهرا بالنسبة لتوقف حدوثه إما أو أحده لا بالنسبة لتوقف الحد إذ هو أخبارا لمستغفقه تعالى الحد وهو وصف يجمل فيكون حدا لاستلزامه له وقوله يدل على التعظيم من على أن المقصود من الصلاة عليه صل الله عليه وسلم التعظيم لأطرب الرحمة (قوله) ولما لمصنف النص (الخ) قال الشريف في حواشي الكشف المصنف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من أجل التي لها محل من الأعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين فصلين بأن مصنف جزم جعل متعددة سوقة مقصود على جموع جعل أخرى سوقة مقصود آخر فيتم حيثما تناسب بين الفصلين دون آحاد الجمل الواقعة فيها وبغير ذلك في المفردات ما قيل إن الواو التوسعة في قوله تعالى هو الأول والآخرة والظاهر والباطن يستلزمه والمتأخرة إذ هي لمصنف جموع الفصلين الآخرين للتأنيث على جموع الفصلين الأولين للتأنيث ولو أخير صف الظاهر وحده على إحدى السابقتين لم يكن هناك تسلب انتهى (قوله والجمل) أي بين الفصلين وقوله والظرف موصول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم أما على تقدير التقدير فهو

مدح العلم والمختصر أو على أن جهة الحد والعلامة اخبارية لما في الأخبار بالحد يستلزم الحد والصلاة يدل على التعظيم ولما لمصنف النص على الفصحة والجمل إن السابق فيمهد لتأليف وهذا بيان لسياسة والظرف موصول القول التوهم من السياق (قوله كما وقع في عبارة الفتح) حيث قال وأما بعد فن خلاصة الأصحاب إلى آخره ذكر معنى الفصلين أنه إذا قصد بنا ضبط الإجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقول وبإضافة فيجوز الجمل فيها وبين الواو وقادتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في الفتح من هذا التعليل يؤيده قوله خلاصة الخ ولما إذا كان من الانتصاب أو فصل الخطاب كما في غير ذلك فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الأساس يعني أن القاعدة هنا

للتفاح إذ يصح أن تكون الواو نية المصنف الجمل على الفصل كلمة المفردة التأكيد إذ ليست متوقفة في أوائل الكتب حتى يلزم أن تكون من الانتصاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه الدقيق بأن الأولى الانتصاب على الجواب الأول وجاز السكاكي خطأ العلماء بأن الواو إن كانت تقوي استع الجمل وإن كانت لمصنف تأتت كذا أو التقصية الانقطاع وأنت غير به يمكن تقرير جواب الحاشي بما يدفع عنه الاشكالان وبغير صحة عبارة السكاكي وصاحبه إن الأراد معنى على أن الواو فصل وكذا لا الانتصاب أو فصل وكل منها ليس بواجب فكذلك أن فعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تنافي ما تنص عليه أما من الانقطاع أو فعل كذا التفصيل ويبدو لما مضى عليه كان يقال أنه ابتداء بالنسبة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن معنى علم الشرائع الخ فهو بيان لبس التأليف وعلى هذا يتدر ما يناسب في عبارة الفتح لم يؤخذ من كلام السكاكي توجيه آخر لبركة الفتح (قوله يؤيده) قوله خلاصة (قال مولانا) ذلك لا يحتاج كونه لنبط الإجمال بعد التفصيل إلى هذا التأييد للموه خلاف الراد لولا لفظ خلاصة لأنه مذكور في الفتح بعد تفصيل الأصحاب في أوامره من البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام ماضيه هذا ضبط أجال لما مضى من مباحث الأصحاب ومثل ذلك يسمى فلذلك عند الحساب انتهى قال الخليل وأساس المقادير الخ أم أن قول المصنف عقائد الإسلام وقع في مقابلة قوله الأحكام الشرعية فكأن أن الراد من الأحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الأحكام المقصودة فصل سواء كانت حقا أو باطلا إذ الفقه لهم الجميع ومع كونها شرعية إنما مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد المخالفين لما وإن لم تكن كذلك في نفس الأمر كذلك المراد من عقائد الإسلام الأحكام المقصودة للاعتقاد بالنسبة إلى الإسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوليا كانت أو خطاه فان مسائل الفقه وكل من يدعو إلى الاعتقادات زمائل الجسمة وكل من كفر بغيرهم بالمعظم من علم الكلام والسلك عقائد

إسلامية دنية على مقال في الواوئق وشرحه فلتسائل الكلامية هي العقائد الأسلافية التي يكون البحث فيها جدياً على قانون الإسلام قال السيد والمراد يكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يتنسب إليها فيتداول الشكل انتهى قال عبد الحكيم لم مراده بالأخذ أن يحاط به في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف العقلية منها في اعتقاده فلا يرد أنه إذا لم يكن المنطقي مخالفاً لمسائل العقلية لأصبح متكبراً لأن من يكفره يعتقد أنه مخالف للعقلية وإن لم يكن مخالفاً في اعتقاده والأخذ بجميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فإن زيادة الوجود وعيبيه وتركب الجسم من الجواهر الفردة إلى غير ذلك غلط صرفة غير مأخوذة منها انتهى إذا قررنا هذا فاعلم أن قولهم العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليستد بها منه أن جميع الأحكام المقصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لأجل الاعتقاد بها ديناً وتكون عقائد أسلافية أن تستفاد من الشرع بمعنى أنها لا تخالف المنطقي منه في اعتقاده المستند سواء كانت مدونة بشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدونة له بخلاف ما إذا خالفت المنطقي في اعتقاده المستند ككثير من مسائل الفلسفة فإن البحث بها حسناً يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وإن خالفت المنطقي من الشرع كسنة قدم العالم وإن الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم أصناف تلك بالزول (٦٤) والقصود وإن العالم أبدي إلى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

دون الإسلام وخلاصته
 كما أن مسائل الله
 لا تكون شرعية إلا بعد
 أخذها من الشرع كذلك
 العقائد لا تكون إسلامية
 دنية إلا من حيث عدم
 مخالفتها لقواعط من
 الشرع وليس المراد أن
 الوثوق بالعقائد موقوف

بالمنطقي لا الاعتصام بالاعتقادات العقلية بل أحكامها الشرعية (قوله لأن المسائل) حاصله أن العقائد سواء كان العقل كافياً في إثباتها ولا يتوقف إثباتها على الشرع كسنة وجود الواجب وعنه وقبره وكلامه وأولاده أو لا يكون كافياً كسنة الحشر وأحوال الجنة فإن يقول إن مثل هذه أفعالها بالشرع يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليستد بها ويستند عليها والأحكام كسائل المحكمة الإلهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد بها كثيراً ما يخرج العقل بقرائنات الوهم التي يجب نفيها عنها وإذا كانت من حيث الاعتقاد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة أساساً لها ولعل أن ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الإسلامية من كون الواجب موجوداً وقادر على ما هو مرجو ومرسل ومصداقاً لما لا يؤم بثبت كل منها لمثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساساً للكتاب والسنة الذين هم أساسان للعقائد الإسلامية

على الاستفاد من الشرع ولو لاها كانت غير موثوقة بما كان هذا

يؤدي إلى السداد باب التشريع فإن التصديق بحجية الكتاب والسنة فرع دالة للضرورة وهي فرع التصديق بها لصل الله للوجود العقائد الزائدة على ما لا يرسل لقرن للصدق لمب فلو كانت هذه المسائل غير موثوقة بها وهناك أحياناً أن تكون من مقتضيات الوهم كانت دالة للمجزة كذلك فلا يحصل القطع بحجية الكتاب والسنة ثم استفادة هذه المسائل من الشرع فبها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والمثل لأن أصل الوثوق بها من الشرع لا يحفظ هذا ولا يخفى بما يخالفه مثل قول السيد السند أن نفي الكلام أثبات العقائد على الغير لا يعجزها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليستد بها وأن كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة ليس الإجماع انتهى الأسامي للأجود وهذا الإطلاق حقيقي عند الأصوليين كما يطلقان على المجموع ويدل على تعيناً فقط القواعد بصيغة الجمع وانحصار عليها لأن الإجماع والقياس بريهانان اليقيني كما أشار إليه بقوله لأن العقائد يجب الأخذ بالشرع منها المتعارف وهو الله ورسوله وإن كان مناسن أدلة الشرع كان مشياً إلى أن قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل وأساسيتها للعقائد بالمنى تستند لا يتوقف على اعتقاد حقيقته بل على تصوره لا ترى ذلك شتد كون قدم العالم بسلام من مسائل الفلسفة التي لا يمكن حلها مع عدم اعتقاد بحجية الأصل وما انتهى عليه وسعية الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بها للمسائل كما شرحت والله أعلم (قوله لا الاعتصام) إلخ بمأيتك ما يستفاد منه صحة أن مراد من القواعد هذا وشرح للمنى الاعتصامى يطلب من حواشي المنى على التسمية (قوله ولا يتوقف إثباتها) أي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على إثباتها كسنة وجود الواجب وعنده وقدرته أي لم يتوقف كسنة الكلام والسبح والعصر نقلا في شرح المقاصد توارى القول بأن الله تعالى مستحكم عن الأتباع عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف عن أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التسليم للزم القدر وقد يستدل على ذلك بدليل عقل على قياس ما مر في السبح والعصر وهو أن عدم التسليم ممن يصح اعتناقه بالكلام أي باطل العلم القادر قس واصناف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وبما أتت أن شاء الله غنيت وقوله فإن نبوت أمثال هذه أي نبوتها عند التشكك للربادة من الآيات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك المقامات غير أن وليه الظاهر في كل الأخبار وقد علمت معنى الأخذ والاعتداد وقوله ولا لكلمات أي في محال التمسك

أن لم يؤخذ منها بل خالفت القطعي وقوله العقلية الصرفة أي التي لا يمكن البحث فيها جازييا قانون الاسلام وقوله وإحاطا أن نبوت الكتاب لم يخلف أحقاد حقيقتها وقوله ومرملا يرسل ومصدقا لها أي أنه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وإن هذا واقع وكلاهما مما يكفي العقل في ثبوته كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا لم يخلف إشارة إلى أن الله في قوله وهذا يتوقفان على المسائل الكلامية عديدة قوله قل عنه فإن قلت لم أدم بل المقصود الخيال في هذا القلم تخيل أن في الفترة الثانية ريقا في اللوح يشاهد الله في قوله تعالى هذه القرية تبلغ أذني في الغالب لبيان أن ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفترة الثانية امتزجت بمدح الكلام بآله اختصاص به وكل ما كان كذلك عليه رقى في اللوح بالقبلة إلى الأول أما الكبيرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث لاسب عدم دلالة الفترة الأولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لتسول الأول لكتاب والسنة وأقادة الثانية ما هو وصف مدح الكلام وإن ذلك الوصف خاص به وقد بيناه بقوله بخلاف الثانية ولقد علمت من قوله القواعد جمع قاعدة لم يخلف أي بالدعوى مرفوعة عليه يرشدك إلى هذا ما قلنا من على قوله بخلاف الثانية لأن القاعدة في الفترة الأساس (٦٥) فيكون للمعنى أساس أساس عقائد

عقل عنه فإن قلت أولا أن العقائد من الكلام وكون الكلام أساسا يقتضى كون انتهى، أساسا لقصة ألا يتوقف الكتاب على المسائل الاختلافية

(٩ - حواشي الفناء أول) إشارة إلى أن مقدمه لايات هذه المقدمة أي قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الأول لبيان النسبة الثانية وسامعه أن القواعد في كلامه بعض الدعوى قد لا تقتضيه أن الكلام أساس أساس عقائد الاسلام ولا يشك في ذلك وهو كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وسامعه أن أساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع إليها لا غير فلا يتناول قولنا أساس عقائدها غيرها فيكون أساس أساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فلو لم يخدم القواعد جمع قاعدة وهي الأساس إشارة إلى الدليل الأول وقوله وأساس المقاصد الاسلامية هو لم يخلفية الحصر إشارة إلى الدليل الثاني إذا تقرر هذا فلهذا إن البحث الأول مطروحة لدليل الأول حاصلها أن ذلك وإن دل على أن عقائد الفترة الثانية كون مع الكلام أساس أساس العقائد لكن عندنا قياس استثنائي يدل على عدم صحة أن يكون مقادعا ذلك وأنت تعلم أن مورد المقارنة أولا وإن كانت إعمال الدعوى وتعلق بدليها ثانية والمعرض فتمت القياس لو كان مع الكلام أساس الخلق كان يرضى العقائد أساسا لنفسه والثاني باطل لأنه من الأمور فيسئل أن يكون مع الكلام أساس لم يخلفا يصح أن يكون مقادعا الفترة الثانية أما للازمة فانه يجب أن يزاد أن مع الكلام الذي جعل أساس للكتاب والسنة بمعنى المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قادرا لم يخلف وإنما صرح أن برأيه ذلك لكون هذه العقائد منه ولزادة البعض من اسم الشكل شائع ويجب أن يراه منه ذلك بعض دين يعني آخر من مباني هذه المسائل أو مباحث القائل لآله الموقوف عليه للكتاب والسنة فصح أنه من هذه المسائل الاعتقادية أساس لجميع العقائد وهي كل واحد واحد لا المجموع إذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولاشك أن من جميع العقائد تلك العقائد التي جعلت أساسا لأن الطلح الموقوفه أيضا من الكلام وهو ما لم يمسكلكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أي التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم المورد ألا يحدود في توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء، فنقول الباحثة العقائد من الكلام معناه العقائد التي جعلت أساسا لبعض الكلام نعم أن أراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام تكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لا يمكن الاعتقاد وأنت شيئاً قد انكشف لك أن قوله القاعد من الكلام حاجة أي حاجته إلى بيان التزامه خلافاً لما هو عليه الحق
 (قوله) وثانياً إن الكلام أساس الخ (سأرضه دليل الثاني حاصله أن دليلك وإن دخل على عدم شمول التفرقات الثانية للكتاب والسنة لكن
 عندنا قياس من قيل للسؤال يدل على شمولها ونظم الكتاب والسنة أساس الخ الكلام ومع الكلام أساس القاعد وهذا
 مستتر بلقات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبيون يعنون حاجة إلى تكرار الحد الوسط للكتاب والسنة أساس أساس
 القاعد فتكون الفترة الثانية مثل الأولى بيان الصغرى الكتاب أساس القاعد والقاعد من الكلام ينتج من قيل المساواة على
 النحو لتقدم الكتاب أساس ما عوم من الكلام ثم من قول الفسك الأول وأساس ما عوم من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس
 الكلام أو يقال من الفسك الأول الكتاب أساس القاعد وكل ما عوم أساس القاعد أساس فكلام ضروري أن القاعد من الكلام
 ينتج المطلوب ويان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهذا أساس القاعد ينتج من قيل المساواة بناء على صدق للتقدمة
 الأجنبية أي أن أساس الأساس أساس الكلام أساس القاعد قوله الكلام أساس القاعد إشارة إلى الكبرى وقوله لأن أساس
 الأساس الخ يان لصدق المقدمة للتوقف عليه دليله وقوله والكتاب أساس الخ إشارة إلى الصغرى وقوله لأن القاعد من
 الكلام يصح أن يكون إشارة الكبرى الدليل الأول في بيان الصغرى فيكون قوله قياسه إشارة الكبرى الدليل الثاني
 القضية إلى نتيجة دليل الأول صرى ويصح أن يكون يلائمه قياسه أساسه داخل كمر في شكل الأول المحذوف صفراء
 على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ يان نتيجة القياس وقوله فالفترة الثانية الخ إشارة لقصد المعارضة وقد انكشف
 لك من هذا أن قياس المساواة مثل قولك أسوأ وب مساو الخ إن أدرك بقية قولك أسوأ ب لا يكون متجهاً لقلة بل
 يتوقف على صدق المقدمة الأجنبية (٦٦) كما في السأراء والمزومية والنظرية وإن لم تصدق لا ينتج كما في الصغرى

والخصمية واللباب والمساواة
 وثانياً إن الكلام أساس القاعد لأن أساس الأساس أساس والكتاب أساس الخ الكلام لأن القاعد
 من الكلام قياسه أساس أساس القاعد فالفترة الثانية لتقدم الكتاب والسنة
 مثل الأولى قلت أولاً المحصر المذكور متروك وإن سم القاعد بحسب أعدادها تتوقف على الكتاب

قائه في جميع مولده صدق المقدمة ثم لا كما في قولك أصف
 ب وب نصف ج فانه يستلزم قلابة أصف نصف ج وقول أعدوك ب وعدوك ينتج أعدو ج وإن استلذت عدوكها

نوعه بهذا الاختيار يكون قياساً حقيقياً متديداً في نمرقه ولا يتوقف الإنتاج بلقات على تكرار الحد الوسط قال الحق الرازي في
 شرح الطالع سبق إلى أنهما هما أن الاستلزام بلقات إنما يكون أنا تكرار الوسط ولا يرجح لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس
 ما يصرح به على أنهم أنا أوجوا تكرار الوسط في الاستلزام بلقات فانتقلهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة إلى قولنا أساساً مسلو
 ج أن زعموا استلزامها إليه بواسطة قد أنكروا بداية النقل ومع ذلك يبالغون بواسطة تكرار الوسط وإن أعرفوا بأن ذلك
 الاستلزام بلقات فمقدّمات قولهم كل قياس اقتران فهو مركب من مقدمتين مشتركتين في حد إذا قياس المساواة على هذا التقدير
 من قيل القياس الاقتران الشيء بمعنى تصرف ولكون إنتاج قياس المساواة بالاختيار الثاني بهيما لم يتعرض الخيال لبيانه بخلافه
 بالاختيار الأول يتوقف على صدق للتقدمة فذا ذكرها قلت أولاً المحصر الخ جوابان عن المعارضة الأولى حاصل الأولى منع
 للالتزام في شرطها ينتج بعض ما أثبت عليه أي دعوى أن الكتاب لا يتوقف الإعل تلك المسائل الاختلافية ذكر بعضهم أن
 في هذا المنع أحشائين أحدها أن يقال لا نسب المحصر لجواز أن يكون ثلثها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر
 من عبارة الألفور حيث جعل جهه لبقائه في توقفه على صحة القاعد المتوقفة على الكتاب والآخر أن يقال لا نسب المحصر
 لجواز أن يكون توقف الكتاب متحصراً في غير القاعد من المسائل كباحث لشرط والدليل مثلاً يقتضيه يتقدم الدور لكن هذا
 ليس بظاهر جازمه كما لا يخفى انتهى وقرره المحض بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وسامحه أن الكتاب وإن كان يتوقف
 على غير المسائل الاختلافية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبناها أو مباحثه لشرط فلا دور فيما يكون
 مقادراً للفترة الثانية وإن تحقق بقية شروط الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب أن يقع للالتزام ينتج أن القاعد لا يتوقف



على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى السائل إلا يجوز أن تكون بمعنى الاعتقادات فيكون خاصه توقفت الاعتقادات على ذات المسائل للتعبد كذا قيل وأنت خير إن الحياني لا يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لا من حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليها لزم الدور دام يلاحظ الفاعل من حيث الاعتقاد ومنه ويستدل بوجه الى الجواب الثاني وخاصه ان أردت ببولسكون كان على الكلام أساس الخلق انه يلزم ان يكون الشيء أساسا لنفسه من جهة واحدة فاللازمة متنوعة وما ذكرتم في ما يتغير تالم القريب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساسا لها من حيث اعتقادها وإن أردت مطلقا شاعرا بطلان الثالث قولكم يلزم الدور فدا أما يكون هذا اتحادا حبة التوقف فيها الجواب دائر بين منع استلزام دليل اللازمة أيا ما وضع بطلان الثالث وما قبل ان هذا الجواب منع لاصل اللازمة والجواب السابق منع لدليها وقا قدمه فيه ان التسليم المذكور يأتي عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل اللازمة كيف يصح منها والتمع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتقادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يبعد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفيها على العقائد الغير للشهد بها ولما لا موجب توقفيها على التشديد ولزم المحذور لا نقول انه علمت فيها قولنا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتقاد التوقف بل عدم مخالفة العقائد بقولنا وان الاعتقاد هذا الذي لا يتوقف على التصديق بحقيقة الكتاب والسنة قبل تقدير أن يكون اللوقوف عليه للمسائل للتعبد بها لا محذور اذ يستلزم الاعتقاد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بعينها ثم يستلزم التصديق بعينها من تلك المسائل للتعبد بها تأمل (قوله وقائنا ان للتبادر الخ) جهة الغش في ما يأتي منا كبرى للمعارضة أي قولنا للكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساسا للعقائد اذ أساسيته من أساس الشيء ما يكون أساسا له بلا واسطة وفيه ان الذي كون الكلام أساسا للعقائد (٦٧) في نفس الامر ينافي على الدليل

السابق فلا وجه لفتح الاسمية في نفس الامر

التوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان للتبادر من أساس الشيء هو الأساس بلقاء وان سلم قباي
اقر ما يتوقف هو عليه لا بمعنى ذاته

مستندا بعدم التبادر وأما لوجه اختصاص للتعبد بالصعوى اذ أساسية للكتاب فكلام انما هو بواسطة أساسيته شفايد على ما يتفق به دليل الصعوى لا يقال منع من اوجع هذا المتع تصري اتحادا حيث يتلصق للذكور عليه أي قوله وان سلم أساسا لئن الخ كما لا يخفى لا نقول موود للتعين حيثش وان كان واحدا وهو الصعوى في بديء الامر وكبرى دلليها في التحقيق الا ان مستند الاول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء. ومستند الثاني ان أساسا لئن في نفس الامر ما يكون أساسا لجميعه لا يمتنع وجهه بعضهم منا يصعوى على ان المراد من القاء ما يقابل الاعتقاد توجيه لا سلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتقاد لا يحسب القاء وفيه ان الذي أيضا الاسمية في نفس الامر فلا وجه لثما بعد عدم التبادر والى خلاف للتبادر اذ القاء حيثش مقابل الاعتقاد للتعبد فيها للرؤس فتكون القاء قيدا للرؤس وقد جفت قيدا للأساس فالوجه جعل هذا للتعبد متوجها الى اقرب دليل للمعارضة أي لا سلم ان ذلك يستلزم قبول افتراء الثانية فتكتب ان التبادر من الأساس في الفترة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساسا أساسا للعقائد انما هو بواسطة أي ان في لمية كل من الأساس الى ما نسب اليه واسطة (قوله وان سلم أساسا لئن الخ) منع لصعوى المعارضة بفتح كبرى دلليها أي سلم ان للتبادر لا يمتنع اقرب الدليل لكن قولكم الكتاب أساس الخ يتوزع لا يمتنع على ان أساس العقائد أساس الكلام أولان أساس ما هو من الكلام اساس له على اختلاف التوجيهين وهذا في حين للتعبد ان أساسا لئن ما يتوقف على آخر ما هو عليه الغش واضرعه بمنزلة الاقوال بان الأساس معنى للتي وللوقوف عليه ولا شك ان للتي وللوقوف عليه فجزء مني لكل وأجاب عنه بعضهم بأن في الشك أمرين للغة الأجنبية وهي انني يتوقف مروضها للاعداد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء. الا يتوقف تلك الهيئة والامر الثاني الاعداد مع قطع النظر من الهيئة وهي لا يتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاعداد فيتوقف الشيء على نفسه فالتعبد معنى على اجزاء الكلام اساسا

بهذه الحجة أتى حجة داله بل من حيث اعتداده بخاص قولَه فلا يكون أساساً لاسماعيل حيث هو إسماعيل إن الحمد الأول لا
غير مكرّر بل الحقيقة له بل من كل من القديسين مقيد بقيد غير مألوف له الأثرى فاعتاده البحث انتهى وأنت خير إن هذا
القياض ليس من الشكل الأول بل في من قياس المساواة ٢٨ أخذ بالقضية أن قولاً للكتاب إسماعيل أساس اعتداده كما هو
للمقصود كان متجاة له بطلان ولو قد الكلام في القديسين أتى وقد حطت بما قلناه عن القطب إن اعتداده بذكر الحمد
للموسط في الأناج بطلان مما قام الدليل على بطلانه ولذا أخذ بالقياض إلى قولنا للكتاب إسماعيل القياض بل يتجه لأن حيث
عدم تكرر الحمد للموسط بل من حجة عدم صدق المقدمة التي يؤكّد عليها الأناج حيث أنه إن إسماعيل الأساس إسماعيل
الأرى إلى الفرق زيد ما بين الصمد من حيث صفته وحرره من حيث داله ما بين بكر داله يتبع بطلان زيد ما بين ما بين بكر وإن
اختلصت حجة الباطنة فكذلك قولنا للكتاب إسماعيل الكلام من حيث اعتداده وبالكلام من حيث داله أساس القديس يستلزم
الكتاب أساس أساس اعتداده ولا أناج أنا أخذ بالقياض إلى زيد ما بين بكر لأن ما بين ما بين انتهى لا يلزم أن يكون ما بينا
ذلك انتهى وإلغية إلى قولنا للكتاب أساساً لاعتداده لأن الأساس شيء لا يلزم أن يكون أساساً لذلك انتهى ولذا أردت
بعد هذا الصواب في تقرير كلام الحامي فاعلم أن ليس فرضه من اللغ الأخرى منع التقريب إذ هذا حاصل للتح الأول كما
أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الأخرى وهي الكبرى أي قولنا الكلام أساس الاعتداده وبخاصه إن دليل هذه المقدمة من
قبيل المساواة للتوفيق أناج على صدق قولنا أساساً أساساً لكن هذه المقدمة ليست واجبة للصدق بل تخالفها بعض المواد الأثرى
لهذه المادة التي منا قول للكتاب أساساً للكلام والكلام أساس (٦٩) اعتداده ولا يستلزم الكتاب أساساً

[illegible][illegible]

انتشر على الاول والإساحة على الثاني وقوله مبدي تلك المسائل أعني مباحث الأمور العامة والمجهر والأعراض والتحقق
أبدا من علم الكلام لأن مباديه وكذا مباحث النظر فتوقه مبدي تلك المسائل أي للمبدي منها وقوله أو مباحث النظر أو
عامة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء نفسه بل اللازم كون مبدي المسائل الانتقائية أو مباحث النظر أساسا لجميع المقادير
ولا يحدود فيه يقال في إثبات الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب وبالكتاب أساس جميع المقادير وقوله
تحكم بل ترجيح للادنى في الوقت (٧٠) عليه من الأقوى في ذلك وقوله يستلزم أن يكون التعلق الخ وهذا

وبأن أمكن التزمه في ذاته
لكن لا يلزم التزمه
هذا إذ غرض التأليف تحقيق
أن في الفترة الثانية تربية
في اللوح بدلا لخاله
استعاضا بالصدق (قوله)
على أن في توقف الخ
هذا مع كونه كلاما على
السند الأصغر غير تام إذ
من مباحث النظر كونه أحياء
والغاية الأولى والتصديق
بهذين لما حصل التصديق
بالمسائل التي يتوقف عليها
الكتاب ثم هو لا يتوقف
على جميع مباحث النظر إذ
من مباحث أن العلم بوجه
دلالة الدليل عن العلم
بالتدول أولا وإن للنظر
القديم لا يولد الجدل وإن
ترتب العلم على عقل أو
غيره (قوله) ولا استغناء
فيه بل لا يخفى أن الكلام
ليس في الحالة وحده بل
في القادحة وسواء أنه
لا يقتضي الحكم بل منصفه

الشيء وتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت غير بأن المتعبد الاستدلال بان الكلام أساس
الكتاب والسنة لا أنه أساس المقادير (قوله) قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله لا توجه أي موجه كون الكلام
أساس أساس المقادير من غير لزوم كون الشيء أساسا نفسه (قوله) والألزم أن يكون التعلق الخ لا يخفى أنه لا يبعد في التزم
هذه الأصول سيما إذا عُدو في شيء منها وقوله لا يتوقف بعض مسائله على أي العلوم الشرعية والمراد من هذا البعض
المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة.

أثبت مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى دلائل وتصرّحات معينة والدلم يكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من إثبات
 الحقيقة أو ينقضى بما نفي يحتاج إليها ثبوت العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حجة واحدة وأما سميت مبادئ كلامية لتكون
 علم الكلام وليس العلوم الشرعية ومقدمة عليها فانتسبت إليه هذه القاعدة لاحتياج إليها في مبادئ كلامية ونقل عنه في حواشي
 ذلك التصرّح لا يقال قبل هذا يلزم أن يكون لثبوت أصل من الكلام والالهي لأنه يبين مبادئ كثيرة لها لا يبين مثلاً في
 الأدبي كما لا يخفى لا يقول لا يبين مبادئها أصلاً بل يبين ما يمرض مبادئها التصويرية والتعبدية المنطوق عليها من الطرق
 الموصلة إلى مقاصدها ومنه يستحق أن يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الإسلام ليست مباحث الحد والبرهان من
 حجة علم الأصول ولا من مقدمة الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً وحاجة
 جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب المنطوق وجهاً للتأخر في إثباتها جزء من علم الكلام
 ووافقه السيد في شرح المواهب حيث قال أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتصلة بالصانع خلق وصفاته وأفعاله
 وما ينفع عليها من مباحث البتة وللشاهد علماً يتوصل به إلى انقضاء كل الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر
 أصلاً فاختاروا موضوعه على وجه يشارك تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد كان توقفها عليها باعتبار
 مواد أدلها أو باعتبار مدورها وجعلوا جميع ذلك مفاداً مطلوباً في علمهم هذا فلهذا علماً مستتباً في نفسه عما عداها ليس له
 مبادئ في علم آخر بل مبادئ لما يثبت بنفسها مستتبة عن البيان بالكيفية أو مبنية فيه تلك المبادئ مسائل له من هذه الحقيقة
 ومبادئ لمسائل أخرى منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها فلا يلزم الدور وما قرره بين أن أحواك للقدم والحال ومباحث النظر
 والدليل مسائل كلامية ونحوه أن تكون مبادئ أصل علوم الشريعة مبنية في علم غير شرعي وتحتاج بذلك البرهنة بما لا يجتريه
 عليه إلا تفصيلاً أو متعلّفاً بغير (٧٣) من فصول الفلاسفة وتنبه ذلك بإيجاز أصول الفقه إلى البرهنة بما

لا يقوم به حصل انتهى

ان للزاد بالقواعد

الأدلة

وهو تشريع على السند وحاصله أن عليه التصرّح أردوا
 أن يكون لهم علم شرعي يكون أصل العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة إليها بحيث يتكفل بإثبات العقائد الدينية على الوجه
 الحق وتكون بقية العلوم الشرعية منفردة عليه وجزئية بالنسبة إليه فوضوا علم الكلام وجعلوا موضوعه العلوم من حيث
 يتصلق به إثبات العقائد الدينية تعلّقاً قريباً أو بعيداً ونسوا للعلوم الموجودة والمندوم والتوجّه إلى غير مباحث والحالات
 التي جوهر وعرض والفرق التي ما تنفرد فيه الحياة كالعلم والقدرة والكلام وإلى ما يستلزم عنها كالعلم والظلم والجواهر
 إلى الحيوان والنبات والجماد ثم احتوا على هذه العلوم بما هو غريبة دينية أو وسيلة إليها حتى انتهى جمع تصرف العقل
 فزولوا أنفسهم وتلقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل
 العقل يدركه ولا يقضي باستحالة ككون الطاعة نبياً فساداً في الآخرة والخاصة سبباً لثبوتها فيها فاشكك يبتدي نظره في
 أهم الأشياء أولاً وهو للعلوم ثم يؤول بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه فثبت فيه مبادئ باثبات العلوم الدينية من الكتاب
 والسنة وصدق الرسول قال فسر قد أخذ من حجة ما غفل فيه لشككم واحداً عاماً وهو الكتاب فقرر في تفسيره والمحدثات
 واحداً عاماً وهو السنة فقرر في طرق ثبوتها والفتية واحداً عاماً وهو فصل للشكك فقرر في شبهة إلى مخاطب الشريعة
 من حيث الوجوب والمظهر والأدلة والأصول واحداً عاماً وهو قول الرسول الذي دل الشكك على صدقه فقرر في وجه
 دلالته على الأحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وفيه فإن الكتاب إنما يتشبه من قوله والاجماع يثبت بقوله
 وقوله إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو لتشكل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها تسكناً كلياً
 وهي جزئية بالإضافة إليه وكان أصل منها إذ منه الزوال إلى هذه الجزئيات ولم يرضوا أن يكونوا في علمهم هذا محتاجين إلى علم
 آخر أصلاً دون وضواجه في بعض علومهم كالأصول بالنسبة إلى البرهنة والفقه في فقه التركة ومسائل الوصية إلى علم الطب
 وإن لم يكن من أوقافهم فجعلوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والنسبة حسباً يقتضيه عموم موضوعه

وشنول حقيقة هذا اللوحوم ودم يكونوا في مجتمهم عن النظر والدليل دالة على التلافة في غلبهم المسمى بالخلق فان لهم مسائل كثيرة تخالف لاسنن الحقيقة وكذا اصطلاحهم في تلك المباحث تخالف كثيراً من اصطلاحات الناطقة فكل الفرائي في كتب المباحث للخلق ليس مخصوصاً بالفسلفة وانما هو الاصل الذي نسب في غير الكلام كتاب النظر فقربوا عبارة الى المتعلق تويلاً وقد نسب كتاب الجدل وقد نسب مدارك القول فذا سمع للتكاسي والمنصف اسم التعلق عن الله عن غريب لا يبرهن التكنون ولا يطلع عليه الا للفسلفة ونحن نضع هذا الجدل نرى ان ترد القول في مدارك القول في غير هذا الكتاب وتهمير فيه للناظر للتكسين والاصولين بل نوردنا عبارات للتكسين ونصبا في تواليهم ونعني آكرهم فضلاً فلفظاً ونظروهم في هذا الكتاب بلهمهم أنهم يبرهنهم في المتعلق انتهى فتجوز السد تجوزاً وتوابعاً ان تكون مباني أصل العلوم أي مباحث النظر والدليل مبنية في غير شرعي وهو المتعلق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما عشت غير المتعلق وانما كما مع في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على للمواقف فلا يصح ان تكون مبنية في علم المتعلق وليس هناك علم آخر يبين فيه بحيث رشت في علم السلام اذ ليس بينه في ذلكا نفس من شأنه وتبيينها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية لير صريح اذ هذه التبادي لما علم يصح ان محال عليه وبقرير كلام السيد بهذا قدفع عنه ما أورده انتهى في حواشيه عليه وينبغي لك وجه قول الحلي على ما هو المختار بالتسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالشية الى مادتها ما علمت من ان موضوع الكلام للعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أسماه ومناه النظر والدليل لا تخرج منها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وعنايه وأفعاله وتاخره أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام العلوم وبإطله فيها الخلاف منه في ان المتعلق آلة لعم الحكمة ليس منها (٧٣) بل على أنها ما يبحث فيه عن

الآلة التفصيلية وهي الآلة الثبوتية والثبوتية للذكورة في ريان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس تلك الآلة بل على ان استلزامها تلك العقائد وبحثها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما يراه الآخرون ليكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه اذا قيد مدح كلام الآخريين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع ان

(١٠ - حواشي العقائد أول) ثانياً أو هو جزء منها بل على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات

وهو التحقيق ليتناول مباحث الاثبات وانه أعلم (قوله الآلة التفصيلية) خصها لانها التي تنوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قوتها العالم منبر وكل منبر حادث والاثبات هو التبرير في الاستدلال الشرعية والاستدلال والاثبات التفصيلي في التفتيش والبرهان ولما عند الاصوليين فهو مفرد ابدأ كالمعروف المشهور قال الشيخ خاتمة والفقران المراد من الآلة الاجالية هي كليات الآلة للبحث عنها في المتعلق مثل الشكل الاول والضرر الاول مثلاً ومن التخصيصات نظريات التدريج عنها يكون على قياس الاجالية والتفصيلية في الدلائل القليلة ويرشد اليه قول المصنف وهي الآلة العملية الخ وخصها بقدر كراتها التي لما اختصاص بالعقائد خاضعت لغيرها الاجالية واسمها الآلة للعقائد بغيرها وقوله وخصها الخ أي مادة وصورة وقوله والآخرون أي مجرورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجدي (قوله وفيه انه اذا قيد مدح كلام هذا التوجيه) قيد مدح خصوص كلام الآخريين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل المناسب مدح كلام القدماء قال المصنف منهم ليكون المختصر فيه وأنت خير مما ينادي على ان بما أفرد به الكلامان جزئية مباحث النظر وعندها وليس كذلك قال الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من اللباني بالنسبة لما يرشد الى هذا ان التلخيص جعلوا موضوع الكلام للموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بأنه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال ما لا يتبر وجوده وان كان موجوداً كنباتات النظر والدليل ومن أحوال ما لا يوجد له أصلاً كالتلخيص وأحوال وأجباب السد دالة لاسنن كون مباحث النظر منه بل من مبانيه وبمقتضى المقدم والمطلوع من لواحق مسئلة الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما تقدم بسطه فلو أنها جزء من الكلام على رأى للتدريجين لما منع المقصد

والجيد ذلك وأنها الفارق بين الشكلايين على ما يأتي أن التقليد انتصروا في كلامهم على الزيدلي من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يشرحوا لإبطال مناهج الفلاسفة والتأخرون على ذلك فاضطروا لحشد كثير من مسائلهم للتفنية فقاموا بالإسلامية بالكلام ثم لا ندر أن المنصف من التقديمين إذ قد عد القزالي من متأخري وهو سابق على المنصف كيف وقد تعرض المنصف فرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية وأتى ضروري جمل هذه الفقرة لدفع كلام التأخريين ببدان امتدح الكلام مطلقاً بفقرة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يستلزم به كلام التقديمين لفتح به ولتأخرون قد ودعا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البعق والضلال خصوصاً الفلاسفة الصائرين إلى مبادئ أروهم من الحيل فأنهم تبعوا جملة أقوالهم وأحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرادهم شيئاً من علومهم عليهم غلبة وأغوا بالفتح على مذهبهم فأنه انشراح بإيراد كاتبة إلى زادوا عليه ونمضوا السك ما لزم فيه أنفادهم وأدعت أقوالهم غلبت الفتح أول ما فقهه فصار قواعد الفتح وسامع الدين بحسن إيمانهم في روج مقيدة وحقن حصين لا تافها أبدي للشيء والأرتاب شكر الله تعالى مسامحة وحقن العلم وميائهم (قوله وأه) يلزم أن يكون الشيء أن كان محصياً كما بهما رجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون للفظ الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساساً أدلة العقائد فأنما كان يجب كونه أساساً هو اشتداه على مباحث النظر والدليل كان للفظ أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية عليه إلا أن العلم ما كان أشرف إلا أنه في لكونه جمع جهات شرف العلوم أخص شرف للنوع حيث تتناول البحث عن ذات وصفاته والرسول عليهم السلام وحيث كان لموسم موضوعه أهل العلوم الشرعية وكلية وأشرف للمسائل إذ هي العقائد الإسلامية وأشرف من غيرها إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) تطابق العقل والنقل عليها وشرف النهاية إذ هي القوز بالسادة الأخروية وإن كان

محصة أن هذا التوجيه	انحصار به وله يلزم أن يكون التعلق أساس عقائد الإسلام وأيضاً للبين في مباحث النظر أنما هو عوارض الابدائي لا نسباً وأهل العلوم ما بين فيه نفسه ولا يلزم أن يكون للفظ أصل من الألفي ولم يزل به أحد وجه صرح قدس سره في حواشي العنصرية فأبلى انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الخ) الأولى أن يقال بناء على أن إثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها أنما هو في الكلام حتى
---------------------	--

منه على رأى ابن الحاجب في لفظ العربية لمد بعض أدلة الطائفة يوثق فإدباً عليه فلا يكون في الفقرة الثانية زرقى الدوح غلبه ألا ندعيه على هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وأيضاً المبين الخ) محصة أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتداه على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها إلا فيبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإجمال إلى اللجوء وهذا لا يتوجب أشرفية بل للتوجيه البحث عن ذات الابدائي لظنر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في أطروا في العنصرية وقتل عارلة فيها سبق فكان للشائب توجيه أشرفية بل علم الكلام بين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس للراد مباحث النظر علم للفظ حتى تتكون ما يبحث فيه عن عوارض الابدائي فقط بل للراد كما أوردته ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نقلت به عبارة السيد المتقدمة سلماً فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساساً لعقائد الإسلام وإدعاء أشرفية وشاعها بوجودها السابقة لمثلها فكذا الفرق تحكمت حيث جوزتم أن يكون يمين ذات الابدائي موجباً كون العلم أهل علم لا يؤخرون ذلك فيما بين عوارض الابدائي وتوقف النظر عليها سواء (قوله الأولى أن يقال الخ) أشار بشيعة بالأولوية ثم يعطى لها عدم ورود الإجماع السابقة إلى أن ما ذكره الحلياء خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأ لا ندفعها بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تعبير لما قبله ولتراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وبان التعريب وهذا يختلف عند الكلام على دليل دلل أوامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الاجتهاد وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الإجماع السابقة أن إثبات الأدلة هذا للمتن مستفاد من كلامي القدماء ولتأخريين إذ قلني عند القدماء اجابوا مباحث النظر جزأ لا مطلقاً فهي من الابدائي عندهم على نافية ولا يستند من اللفظ

أدلا تعرض فيه لفقدان الحاشية والآيات بهذا المعنى يتعسف البحث عن ذلك البديى على حيل الاجال وهو لا يبعد ونبايعت
 الامور العامة والجواهر والمعرض وقد بينت في هذا ان اساليب الكلام للادلة على هذا التوجيه اذ يثار أمر داخل في قطوعه
 البحث عن ذلك البديى اجمالا وأمر خارج قطعا وهو البحث عن القدمات الحاشية وأمر خارج عنها وهو البحث عن عوارض
 البديى بخلافه على توجيه الحاشي ليتجاوز حركته بناء على المختار (قوله والذي يخطر ببال الخ) على أن الحاشي صفة ان يراد
 من قولنا المعنى الاصلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جعلت المقادير ضمن الاعتقادات بالاحكام المتشعبة بالحق المكلف
 فتظهر اضافة القواعد اليها وان جعلت بالمعنى المتبادر فتوقفها عليها لاجل الاعتقاد بالذات مرة انما لا تخلف قطعي للكاتب
 والمنة توقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا يد منها في استنباط الاحكام معقلا منها وظاهر ان الكلام أساس لتلك القواعد
 كما تقدم فوجه لطرية ما ذكره الحاشي ان القواعد على ما ذكره الحاشي هنا بالمعنى القوي وهو خلاف المتبادر والمبني التوجيهين
 القويين بالمعنى في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اعتنائها بها وأيضا في اول مناهة المقادير في الشرائع
 اذ المراد منها حينئذ واحد وانما حلت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد للعناية اليها القواعد الاصولية الا لا اختصاص
 لها بها حيث لم تدون من أجلها ثم في الشارة الى العبارة وهي ان لم اصب الاصول قائمة عرضة تمت على الاشتغال به وان لم يرج
 للشغل أن يكون من السعيين للاحكام الشرعية القرعية وهي استنباط المقادير التي يتوقف استنباطها على السمع وغير التوفيق
 يحتاج اليها للاعتقاد بل قول ان فهم الكتاب والسنة في حاشية الى علم الاصول اذ فهمها بهم مدلولها وفهم لدلولها لا يكون
 بعد التوقف على جات الادلة وشروطها فانهم هنا في المراد بالمقادير على التوجيه الاثير للمثال الباعثة عما يكون متعديا وهو
 المعنى المتبادر منها وهي معنى علم الكلام والقواعد للمثال الباعثة (٧٥) عما هو وسيلة الى المقصد أي

لا يرد عليه سابق والذي يخطر ببال في توجيه عبارة الشارح وأمر أن يكون هو الاثير في المراد
 من القواعد العقلية الكلية التي توقف عليها المقادير من باحات الامور العامة والجواهر والاعراض
 والكلام أساس لتلك القواعد لانهما بين في هذا لائق التامية والفضلا في توجيه عبارة الشارح وجوه

باحت الامور العامة
 والجواهر والمعرض والعلوية
 علم الكلام لتلك القواعد

من حيث ذكره أدلتها وأثبت تلك الادلة على نحو ما علمت في قول فيعلم الكلام عبارة عن تلك القواعد يلزم اسلمية الحاشي
 نفسه انتهى ليس بشي (قوله والفضلا في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره القاض الكنتل ان المراد من علم الشرائع علوم
 الشرع والكلام متاعا اذ ما لم ينت صاح قد مرسل منزل الكتب في ثبت كتبه ولاستولا ما يتبع عنها من فقه والحديث
 والتفسير ومن غائد الاسلام للمثال الانتقادية وهي الواردة من القواعد يجمل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسا
 مع انها مساهلة لتكون عبارة من الشكا التي يتوصل بها الى معرفتها ينصح عن ذلك فقه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام
 به العلم بالقواعد الشرعية الانتقادية المكتوبة عن الادلة القبلية كما قال وهذا هو معنى العلم بالمقادير القرعية عن الادلة القبلية
 وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال ينبغي علوم الشرائع ظهر ماله وان الكلام هنا بمعنى
 الفن التدوين أي المثال اذ المقام في بيان سبب تأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصلاحي ومن المقادير ما يجب
 فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر القاض الصمام وجوب احدثها ان معنى علم الشرائع هي
 المسائل الكلامية اذ هي التي أولا والمفاد وتواعد خلاف بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك الذي أثنى للمثال والمراد من
 أساسها بقية انجاز علم الكلام أي البديى والموضوع فقد ضم بعض أجزاء الكلام الى بعض وحل عليها قوله في التوجيه وفيه ان
 المتبادر من علم الشرائع هو فقهه وبنائه أولا وبقيت اصول الفقه والمسائل الكلامية من بواسطة توقف الاصول عليها فانما
 ليريد من المعنى ما يكون بقاء في يتناول للمثال واذا ليريد العلم بتناول البديى والموضوع وأيضا كان المقادير حيث ان يقول
 واسلمه الى المعنى بالاعمال وقد علمت ما يتبادر من المقادير وما هو الاصل في الاضافة تأنيها ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام
 العملية الجزئية وعائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد أهل الاسلام واضافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات أساس الاعمال
 وفيه ان المتبادر من القواعد الاصلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم المراد من الشرائع والاحكام وعائد الاسلام

شيء واحد وهو السائل التشرعية أتم من الاعتقادية والعلوية فإن هذه الاعتقادية قد انطقت على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالإضافة إلى إثباتها وإضافة المعنى والأساس على معنى البعض والمراد من العلم الإدراك الخاص لا المعنى من بين العلوم المتعلقة بالتشريع والأساس على العلم وأن الأساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس عناصر الإسلام بل هي العلم أيضاً هو علم التوحيد في القصة الأولى مدح العلم والتبعية للعلم وذكر بعضهم أن الكلام عبارة من المسائل الثلاثة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عناصر الإسلام عن نفس الأحكام مجردة عن البرهان فيصح اختيار الأساسية وفي كلام بعضهم أن الكلام هو التصديقات والقواعد متفقاً أو بالمكنس ويصح أن يكون كل من التصديق وعقله أساساً فلا يخفى إذ الأول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالعلم والثاني على الأول فإنه وجوه ثلاثة عشرة لا يحصى ما في الحجة الأخيرة منها وأظهرها ما اختاره الخشي وبعضهم قد انتحل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الخيازي أي علم يعرف به الخ) اعلم أن المقصود هنا في هذا المقام بيان السبب الباطن على تأليفه شرح المقام بقرينة قوله غارث أن أشرحه الخ حيث جده نتيجة لما قد استدل به أولاً العلم المؤلف في هذا الفن بقوله وبسبب فإن معنى الخ قوله غارث فيكون لا سبب المختص للشيء الخ ثم استدل الخ بما قد استدل به أولاً ثم بيان مزجه في ذاته بقوله وإن اختصر الخ قوله غارث فيكون لا سبب بالمقام حل قوله علم التوحيد والعقل على المعنى الأخلاقي لا المعنى الذي هو على الأول يدل على حجة المدح صراحة بخلافه على الثاني فيطرق الأشعار أيضاً لا يحتاج على الأول إلى توجيه اختصاصه بنية الجسم إلى الكلام بخلافه على الثاني وقد أشار إلى ذلك غيره أولاً على المعنى الأخلاقي ثم إثباته في جواب للسؤال الثاني بإثباته الاستكشاف للضرورة ينشأ مع الاستشغال بالجواب ما رده عليه وأشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك إلى أن المراد من العلم على تقدير حجه على المعنى الأخلاقي

جميع المسائل الكلامية
بما فيها مباحث الأمور
العامة والموجوه والمرش

كثيرة ثم كملها مع ما يرد عليها حالة الخطاب (قوله أي علم يعرف به ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وعقله قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة للضرورة لا لهم يتناولون الصفات فشكلوا فهم على التوحيد الصرف وأما أن للضرورة لم يتناول الصفات يعني عدم البحث فيها حتى

يصحكون

والنظر والدليل على المختار ومبحث الإمامة والنبوة وإضافة إلى التوحيد

والصفات لتكون مسائلها بهذه وليس المراد منه خصوص مسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الإضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبني على علم التشريع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك أن العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبني لما ضرورة عبارة الجزء الخارج لكثرة ما يشتمل عليه أيضاً الخ جواب ما يقال أن قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لأنه مشعر بالتمثيل مع الاستثناء عنه وكما ما كان كذلك غير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الكبرى فلا ضرورة بأن السابق ليس بوسم حيث خصص بنية الوسم إلى الكلام مع أنه وسم وحيد يبقى عنه وحاصل الجواب لا ينسب أن السابق وسم لا يجوز أن يراد المعنى الإضافي بل هو الأول فلا يكون ما أشعر به بإطلاء وليس مستثنى عنه معناه وسم لا ينسب الأشعار يكون السابق ليس وسماً لأن المراد الموسوم بالكلام في الأشعر فتأنيبه الأشعار بأن ما فيه ليس وسماً في الأشعر سواء كان مفهوماً أم لا وعلى هذا لا ينبغي عنه أيضاً (قوله أي المسائل أضقت الخ) قصد بهذا التعبير إضاح أن في كلام الخيازي إشارة إلى أن العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا للملك ولا الإدراك ووجهه أن المقصود بيان السبب الباطن على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ إنما يناسب حجه على المسائل إذ المشمول لم يختصر بمسألة ما ينسب الملك أو الإدراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو لدولي العلماء وحاصل ما ذكره أن قوله علم التوحيد الخ بل هو المعنى الأخلاقي بقرينة قوله الموسوم الخ إذا تخلص الجسم بالكلام يعبر عنه عن المعنى الإضافي وأما حل على الإضافي فيكون فيه إشارة إلى حقيقة وهي أن المراد من العلم في كلام أهل السنة والجماعة هو العلم الذي يكون معنى علم التشريع الخ دون الثاني إذ هو علم المعنى الأخلاقي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى إنما يصدق على كلام أهل السنة فإن للضرورة يقول في التوحيد قولاً للصفات فشكلوا فهم علم التوحيد الصرف ولو حصل على المعنى العلمي فثبت

تلك الاشارة وفيه لا لا نسلم عدم صدق المعنى الاضافي اعم العلم المتشقق بالتوحيد والصفات على كلام المصنف الحق متحقق
 تلك الاشارة انه ان كان معنى اتفاق بالصفات البحث عنها وجعلها محولات حلا بجماعها على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل
 نظرية موضوعها ذات الله ومعها تلك الصفات فكلام المصنف كذلك اذ من مسائل كلامهم النظرية بالبين الله قادر ومريد
 وعالم وحس وشكلم الخ غايته لهم لا يثبتون هذه الصفات على ايا امور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون
 جميع صفاته تعالى لما سلبه او اضافية باضافته الى شيء او باضافته شيء اليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى ينطبق البحث
 عنها بشيئها لما والافادة للبرهان عليها كما انك تلحظ عن وجود الله تعالى مع امر عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الواحد والقدم
 والبقاء وكذا الاضافية مثل كونه عليا عليا فلا آخراً وصفات الاضافات كالقابض الباسط والمطبق الرافع وان كان معنى اتفاق
 بالصفات البحث عنها واثبات احوالها فكلام المصنف ايضا كذلك ضرورة بمنهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا
 هو معنى فهم الصفات ولا يتم ما ذكره الصمام الاجيب يكون معنى ذلك التي عدم فهم عنها بالوجوب السالطين وليس كذلك
 قوله يصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه انه متفق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوجود
 والصفات وهو معنى قول الخيال أبي علم يرف فيه ذلك كما تقدم للمعنى وقوله لانه يصح فيه الخ أي يصح فيه عن الصفات
 بشيئها له تعالى ومن احوالها لها ليست زائدة فكأن قول زيادة عما ذكره المعنى سلفاً له لا يصدق على كلامهم انه علم
 متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الاضافي رمز الى تلك الحقيقة لكن لا نسلم تواتر ذلك الرمز لوجوه على المعنى
 المعنى اذ هذا العلم من قبيل العلم الذي انقلب لا العلم الاسم كما صرح به الخيال (٧٧) ولا شك ان انقلب ويصح

يثبت منه الاصل لما
 انقلب به كرون العالدين
 واقف الثقة ضرورة انه
 ما أشعر بفتح أو دم علم
 التوحيد والصفات على
 تقدير كونه قابضاً بحسب

يكون كلامهم علما يرف فيه التوحيد دون الصفات بل فليهم معنى عدم اثباتها زائدة على الذات
 فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يصح فيه عن احوال الصفات بأنها
 ليست زائدة على ذات الواجب (قوله نسبة الرسم الخ) حيث قال اللوسوم بكلام قبل هذا فنظر
 الى التوجيهين مما بين ان التلخيص انما آورد اللوسوم بمد قوله علم التوحيد به على ان نفس الكلام
 كان أشعر بأداء الكلام وعندي انه فنظر الى التوجيه الأخير ودفع افتراض نقضه وهو ان
 كان علم التوحيد والصفات قبله فلا معنى نسبة الرسم الى الكلام بل الواجب أن يقول اللوسوم

الاصل ان ذلك العلم متعلق بها وفقاً قال الكسائي في توجيه اختصاص الرسم بالكلام مع كون الاصل أيضاً كان نسبة
 هذه الصلابة على التوحيد والصفات لتحقيق معناه التقوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتضمنها بالكلام بمثابة اختياره بينه وبينها
 على ما سبقه فغلبا جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلاوة تدل عليها راجية لهذه الصلابة
 اتضح من الاشارة الى المعنى الاضافي أوضح وبشئ التلخيص هنا ما هو جدير بالاعراض عنه (قوله قبل هذا فنظر الخ) فانه
 كان الذين وحاصله جواب عما يقال ان قوله اللوسوم الخ مستقضى عنه اذ قوله علم التوحيد الخ كاف في بيان العلم المقصود بالفتح
 سواء كان قبلها وهو ظاهر أو مرياً اضافياً لانه انما تعريف والاشارة الى العلم للبهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات
 وحاصل الجواب انه آورد قوله اللوسوم بالكلام لزيد الايضاح بله على ان الكلام كان أشعر بأنها فيكون صفة كاشفة ولم
 ير فقه المعنى اذ دعوى الاستثناء على احتمال الاختلاف لا وجه لها اذ قوله اللوسوم بالكلام يفيد ان مدلول ذلك لفظة سمى
 بالكلام فبمعنى قاتمة سوى التعريف على لا لا نسلم ان ذلك المركب الاضافي كاف في تعريف المقصود بالفتح اذ العلم المتعلق
 بالتوحيد والصفات مفهوم كل صادق يعلم اتفاق ضرورة لعلته بجميع المسائل المتفرقة التي فيها مسائل التوحيد والصفات بل
 بالعلم الالهي والصفة الاولى التي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله اللوسوم تخصيصاً لتلك المقوم وأيضاً قول
 الخيال نسبة الرسم الى الكلام يدل على ان ذلك سلب على ان جهة الاشكال التحليل في المقام تخصيص لجهة الرسم بالكلام
 وعلى ما قاله كل الذين فطش الاشكال الاثبات بقوله اللوسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات لقو
 أداء الخيال ما ذكره فقال وقوله اللوسوم بالكلام الخ لتعريف (قوله غلامني نسبة الرسم الخ) أنت خبير بأن سبق هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بلغني ائتاول لاقسام العلم ولو جعل من الاسم بلغني المقابل لشكبة ولحق لا يجمع نبتة لعم التوحيد والصفات اذ هو قبل اسم غلاف الكلام فانه يجمع حمله لها هذا المعنى نبتة على من انجازات القضية به وان كان يجمع اختياره فبانه على البض الآخر اثم الا ان يقال انه غفر الى ذلك ليكون لهذا الكلام شيئا يكون أسس فقام للسبح وقوله والسلام معطوف على مدحول الياء والانسب والكلام فامل (قوله على 4) أي فكلام بمن اتقن فيه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد فكلام بمن انبسط وفي تميزه بالاشهار اي ان ان تلتب اعتبارا لاسم به لايام كلامه ان النسبة بعم التوحيد لم مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة اما كانت كذلك لعدم شهرته فباسم كلية للمنى الاخلاق كما علمت واما لم تكن صفة بان لا تتلقا وجوده وقوله كما قاله جدي الخ مثال لصفة الوضحة (قوله اشارت الى ان فوائده كثيرة الخ) ذكر في المواقف انها تعصيل البتين نفس لاجل ان تتحل عن التقليد وتعميه ثعب يابض الحجة لفسرشد وانضاح المعاندين بقائمة الحجة عليهم فلا تؤثر على القبر بينهم وربما جرهم هذا الانضاح الى الايمان والاشتراد وحفظ قواعد الدين عن ان تؤثر حاشية المبلين وان يني عليه القوم الشرعية كما تقدم بسطه وهمة التبة بالاعتلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وهمة الاعتقاد يوت في الاحكام المتعلقة بالاعمال وبصفة التبة والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب وثابتهذه الفوائد كما التوز بسعادة المارين هو المطلوب لقائه وفي كلام بعضهم ان من نواته الخلاص من السلف وسمى الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاعتقاد بعم الكلام ليس فرعا عينا لذنب بسبب كل كفاة لاطفي الا الاعتقاد الصحيح والتصدق الجرم (٧٨) وتظهر القلب من الرب والذات في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

التبرح - صولات الله عليه
لم يحال العرب لم يخالط
لأبهم كثر من التصديق
ولم يفرق بين ان يكون
ذلك بايان وعقد تقليدي

يد التوحيد والصفات والكلام تخصيص الوسم يدل على انه لم يد المنى القبرى ودفنه المعنى بقوله قبة الوسم الخ بمن اعا نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منها علما لا لاشهرته به يكون قوله للوسوم بالكلام صفة موضحة له بقرعة حذف اليان كما يقال جدي أبو حنصن للوسوم بصر (قوله من فوائده) اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف (قوله فان التبر بياض) أي الاحكام التي شرعها الله تعالى لبياده من الاعتقديات والسلبات من حيث انها تطلع حالها من بقائه

أو يفهم بولاني وهذا ما عارضه وروى من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من احوال العرب الى تصديقه أي لا يبعث ويراهن بل يعبر بقرعة وعجبة سبقت الى القوس فنادتها الى الايمان للمنى والاعتقاد بصدق نبؤه لا مؤنون حقا بل من فروض الكفاية لان اذالة الشكوك في أصول العقائد واجبة وانوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يشور مشدع ويتصدى لأهواله أهل الحق باقصة التوبة لهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبإعراض اقربائه بالنتيج ولا يمكن ذلك انا هذا العلم ولا تفك البلاد عن أسأل هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وضع من الاعتقاد قائم يخلق مشتت بهذا العلم يقاوم دعة البدعة ويستبيل المايين عن الحق ويسقي قلوب أهل السنة عن عوارض التبهة فو صلاحه النظر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن القليب والفتية انتهى انا علمت هذا قائم ان مقصود الحجابي قوله اشارة الى فائدة اورد على من ادعى ان قوله لتجني عن غيابه الخ لبيان الحاجة الناعية الى عم الكلام ووجبه عدم همة ان تكون اشجاء من الشكوك والالهام هي الحاجة الناعية لحصول التجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكس في التقليد والحاجة الداعية التي مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون التجاة للذكورة فائدة لعم الكلام ويجوز انما يجعل فائدة التي تزيله عن غيره أيضا واما الحاجة الناعية هي الاعتقاد على دفع ما يحاسبه يريد من التنبية على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائده اورد على من ادعى ان فوائده كثيرة اشارة من الشكوك والالهام وربما أوجه قول المقاصد وغاشية غلبة الايمان بالاقان ووجبه ما علمت من ان له فوائدا كثيرة اشارة الخارج الى جهة منها في قوله وبعد فان سبق عم التبر الخ كما لا يخفى على المتأمل نعم لو أريد من غيابه الشكوك وعقائد الالهام ما يترتب عليها من عدم التوز بسعادة المارين همت دعوى الانحصر انذ ليس له فائدة مقصودة بقلات سوى التوز بسعادة المارين وما عداهما فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد المتكلمين بمصر فائدة في التوبة للسذ كورة ان فائدة هو

حصول اليقين واليقين لازمة ههنا الثالثة تدبر (قال الحلي والذهب الخ) في الصباح يقال قمر آدم جيب لنا اشتد سروده وقتل بعضهم عن تهاب الأخرى ان التهاب هو النطقة الشديدة فلا وجه لما قيل انه منقذ النطقة وان اختلاف الجميع حق والشكوك والأوامر ان لوحظ تنطبقا يتناقض العقائد فالرجحان من حيث عصر الزوال وسوولته اذ اليوم لمكونه أدوارك للرجوح يبقى فيه أدنى مزيل ومن حيث ان الشك لا يحصل في شيء من قاطع العقائد بخلاف اليوم اذ التسميات المعروفة يبقى فيها الغش ولا يكون اليوم في قاطعها ظلمة يطلب التبعه منها ومن حيث ان الشك يدع النفس في حيرة ضرورة انه لم يحصل لما منه ما هو للتعود بالثبات أعني التصديق في شيء من طرفي القصة بخلاف اليوم يستقر التصديق في الطرف الآخر من حيث انه الاصل في القسب النظرية اذ النفس في حيرة توجهها الى هذه القسب أول ما يحصل لها الشك وانما ذلك فهو قريب المروى اذ كثيرا ما يحصل الجزم وعدد الثبات النفس الى احتمال ان يكون اليوم دخل في الحكم بالقصة أو دلالتها عادت الى الشك وان لوحظ تنطبقا بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الآخرين قطع اذ لا يحصل شيء منها في شيء من العقائد والادلة اليوم فيها رجحان طرفه الآخر التعلق بتفويض القصة أشد ما قيل عليه ان اليوم راجع في النطقة لانه لا يزول الا بدليل قلبي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبنى على احتمالها متعلقين بنفس العقائد وان الرجحان من حيث سهولة الزوال وعصره وليس شيء منها يلزم وانما أريد من الشكوك الادلة المعارضة لادلة أهل السنة المساوية لما في الدلالة بحسب الظاهر من حيث انها توجب الشك كذبت ومن الأوامر المعارضة الضمنية بالنسب الى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث انها توجب اليوم كذبت في خلاف العقائد فالامر ظاهري (قوله أي ذله وأطامه) من باب الحذف والإسبال أي ذله وأطامه لا يوجب ذللا وتوهمه يقال أمثت الخ في الصباح أمثت الكتاب (٧٩) على الكتاب امثلا لا ألقته عليه وأميتته

عليه السلام والاولى لغة الجوارح وبني أند الثانية لغة في نيم وقوس وجه الكتاب المورز يملو لول

أي ذله وأطامه ومن حيث انها تكتسبة يقال أمثت الكتاب وأميت أي كتيته على إضافة التجم الى الله والذين أشار بأنه مقتدى أهل العلم والعدل لأن الكتابة شعار العلماء والعدل شأن الأنبياء وفي تأخير الذين عن الله إشارة الى شرف العلم على العمل (قوله والأعمال يعني الاموال الخ) قلل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال للشرعة من حيث انها تحمل ملة وإحاطة ان الله

ألقى عليه الحق في علمه بكرة وأصيلا (قوله في إضافة التجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نعم أم الله والذين وكذا ان جعل إضافة التجم اليها لكونها طريقا يوضح بالتجم المملوك له أو لانه أوضح للذين واستأخاه فان أخشف التجم اليها لكونها مقرر بان شيئا باليه في العلم والمنطق على سبيل الكتابة وإضافة التجم تحمل فالأشياء غير ظاهرة (قال الحلي وقيل لها الخ) قال السبكي دياحة التوافق ووجهه انه يقال لكتب اناضلة الحياطة الأولى وحملت قلمته فلا وجه لثبته ويصح ان تكون الله من قولهم طريق على أي سلوك لكونها طريقا مسلوكة (قوله إشارة الى شرف العلم الخ) الاختيار في هذا الباب مستغنية منها بلروى أبو سيد الهدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم على العباد كفضل على أمي وعن عمرو بن قيس للثاني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العباد وملاك الدين الورع ومن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت البداية ونعمت الهدية كذا سكة تسما تتلوي عليها ثم تحملها الى الأديان على العلماء فضل درجتين وفضلها على الشهداء فضل درجة (قول الفخر الخ) جسده مختصرا لانه أمث حكما فيكون من قبل سبحانه الذي علم جسم القليل وصر جسم البعوض أو لانه اختصر فيه من أرباب العلماء كما يصر به نسبة ذلك من غير ذكر جليلها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله العلم من الله العلم الهبة واليه الرجوع الشخصي خاص بآزجال وقوله نعم لله والذين رمز الى لقب المصنف نعم الدين وكتبه أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن عثمان النسفي نسبة الى نسب ينتج الثون والذين للهمة من بلاد ما وراء النهر كان لهما فاضلا أسوا مشكبا محمدا مفسرا سائفا فغوا فليها يقال له ملحق الثقلين لانه كان يعلم الانس والجن أخذ الله من جماعة معينين منهم صدق

السلام أبو اليسر محمد الزيدى وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب فيه تعداد الشيوخ لسر وتضافت كثيرة تحرب من
 الامة منها الاشعار بالحق من الاشعار في شترين مجداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بصفحة إحدى وستين
 وأربعمائة وروضة سنة سبع وثلاثين وخمسة مائة لكن قال الزرقاني في شرح اللوالب الفناء التفسير شرحاً للسعد
 التفتازاني لا يفتقر محمد بن محمد بن محمد المعروف بالرحمان الحنفي التتلي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الاخلاق
 وتضافت كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ثمانمائة وأربعين ومائة وهو متأخر عن القاضي صاحب التفسير والقاضي وغيرهما
 وغير صاحب السكندر والدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي اللين التتلي يربون بن محمد كلهم حنفيون من
 نسب التتلي (قوله سميت الجنة) في اشارة الى ان التراث هو الذي انبثى وما ذكر من المائات الثلاثة وجوه فلسفية وأما
 ما قبله على الاولين لقب وعلى الأخير مركب اضافي فليس يحيى نعم يسمي باعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المائات الثلاثة
 وأشار بكشي إذا وأو الى ان الواو في كلام الحياقي يمتى أو بناء على عدم جواز استعمال المثلث في معانيه إذ السلام في الوجه
 الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لاتهم خاطبون بالسلام فيكون السلام
 بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم فلي
 الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال ينادي اهل الجنة في يومهم اناسمهم لم نور فوضوا رؤسهم فلما ابرزهم وجل قد اشرف
 عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم اهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

ولا يقتنون الى شيء من
 التيم مدينوا وينظرون اليه
 حتى يجتنب عنهم فتيقن
 نوره وركته عليهم في
 دارهم كذا ذكره الامام
 محيي السنة في معاني
 التفسير فيكون في كلامه
 من الضاعف والامام من التتلي (قوله سميت الجنة) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة
 به اما لاناً أملاً سلطون من الاقوات أولاتهم خاطبون بالسلام وعلى هذا في التفسيرين يكون لفظ
 السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى اخبر الجنة بالاعتناء بها كما يقال بيتاً فحسب
 الحرام فيختل يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله) ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة أي
 في الدنيا وفيه السلامة أي في الآخرة أو معناه ذو السلامة عن جميع التتلي (قوله) فوجه تخصيص
 هذا الاسم) يعني اننا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة القادر اليه دون اسم آخر ظاهر
 لان معنى هذا الاسم للمعنى والسلام والجنة دار السلامة فكل منها معنى السلامة (قوله) كتابنا من

لاشارة الى ان ما ذكره الحياقي في الوجه الثاني مجرد تخيل وقوله مصدراً أي لاسطة مشبهة وان كان
 على الثاني اسم مصدر كما قلت وقوله أو لان السلام الجنة فيكون فجهة ائتساب اليه تعالى بلا حفاء فتصح الاضافة وقوله أضربت
 الخ بيان فائدة الاضافة يخرج عن وجه التسمية وما كانت فائدة الاضافة أعني الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما
 لا يخفى لم يعرض ليها بجلالاتها على الثالث فان اضافة القادر اليه تعالى لا يصح ان تكون لاسطاً به بل يجب ان تكون لكونها
 مخلوقة أو مخلوقة له تعالى والاشياء جميعاً كذلك ثم تظهر فائدة الاختصاص فالحاج اليه وان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي
 لتسرف للضاف ومناظر التسريف هنا بموجة للتمام كون القادر بشيرة مفضلة عنه تعالى لانها مخلوقة له أو مخلوقة وقوله صفة
 مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يستدل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم لكنه استعمل بمعنى السلم من التتلي
 أو بمعنى السكون في الاول والتتلي اسمي (قوله) أي في الدنيا الخ) هذا أول من جعل قوله وفي السلامة تفسيراً لما قبله ووجه تخصيص
 الاول بليد ان من يدل على الابتداء فيناسب ليداً بقي فيفساد والظهور ان يقال لفظ من اشارة الى انه للصلاة والسلام وانقل لها
 وقد في اشارة الى ان السلب لما فيجوزها اشارة الى انه الية الثالثة لاصح السلامة وبطلان السلام على هذا من الصفات القدسية
 وأما على ما ذكره قوله أو معناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا للثنيين مذكور في اللواقف وقوله عن جميع التتلي
 أي في ذات وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام يستلزم انما كانت مثلاً فليقل من الاقوات والآلام والازوال
 كسب اجتناباً على السلم عن جميع السيئات ومعه ان في الدار السلامة من بعض التتلي واقه شالي هل السلامة من
 جميعاً فلي من السلامة كما ذكره الغشي فاقبل انه على هذا التتلي لا بشر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة للمنا تركه

الحيل انتهى إلى شيء، وأما ذكره لألفية ما ذكره فإن السلام عليه يعني التسليم للسلامة والنية لحل أن ظهرت فيه أو تلك الصفة أي سلامة السلامة فيكون في الاضائة إيهام إلى أن أحيا كذا كذا تكون مالمها مطبعا سلامة مشير (قول) الشرح في ضمن فصول) التراد من القبول الأدلة العقلية وسماها أصولا لكونها قاصرة بين الحق والباطل أو لكونها مقصورة عن شبه القاطنين والمراد من التوضيح الآلة السمية وعلى هذا فوجه حمل الأول قواعد دين وجعل الثانية حجة قيتين كالطوائف والقصوص ظاهرة لما بين الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أنه حل الخ لانه من غرض القرائد وهي لاستدعي أن يذكر الصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح من تأمل وفي الكلام أحيانا آخر تعرف مع بقية الفاظ التنازع من المواتي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وباللزام المتبوع فيه والاشتداد من اللازم بهذا المعنى أنا يكون من حيث له ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال إن اللازم من حيث أنه لازم لا يتصل منه إلى للزوم بطور أن يكون أم ولا دلالة له على الخلق (قوله ويجوز أن يكون استلزام الخ) ليس هذا مقابلا لا ذكره الحيل لأن كلامه محتمل له بل هو مسطور على قوله لأن الفرض عن الشيء الخ وتعدوه أن على الفكتك إذا كان كتابة عن الأعراس يجوز أن يكون قبل اعتبار الكيفية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضاعة الكسح إلى الفلك بمن في بأن يترى الفلك طرفة اختياريا والكسح فطوري لأنه ويجوز أن يكون من قبيل الاستلزام الكيفية بأن تكون إضاعة الكسح إلى الفلك لازمة على أن يكون الكسح هناك لا فطوري بتدبير الفلك بل هو الكسح بجماع مطلق القاعدة وقوله ولأن واحد وهو أن يكون الكلام كتابة عن الأعراس وتعديهما على الأحياء الثاني أن على كسح الفلك لازم لحمل الفلك مرعاها كتابة عنه ثم أن حمل للفلك مرعاها لازم لأعراس الأولى لأن من أعرس عن شيء يحمل (أ) غيره مرعاها عنه فهو

(الأعراس) لأن الفرض عن الشيء يطوى كسحه عنه فذكر اللازم الذي هو على الكسح وراة للزوم وهو الأعراس ويجوز أن يكون استلزام فطوري مرشحة بأن شبه في نفسه الفلك بأنه كسح فاقبت كسح فطوريا وشرحه بالمعنى ولأن واحد (قوله ولا محذور للتبوع الخ) قل عنه وهذا جوابه سؤال السند وهو أن يقال أن الأعراس تابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراس هنا فأجاب

(١١ - حواشي المباحث أول) كثرة الراد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القصور ومنها إلى كثرة البلايا ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضياع ومنها إلى الطوب وهو المغيث أقامه بين حواشي فصول أحد (قال الحيل مجموعا بدل الخ) أي بدل كل من كل بخرينة قوله أو بيان أنه الفاعل بين البدلية والبيان هو بدل السك وكون المصوب بدل كل به على أن المراد من الاطباء التميز عن القصور بفقه وأدب متمسك كان فائدة وهو الاطباء في الاصطلاح أولا سواء كان أفرادا متبعا وهو المصوب أو خبر متبوع وهو التطويل فيقولوا الاطباء بهذا المعنى أقام المراد الثلاثة ومن الاختلاف أن يكون التميز بفقه ناقص عن القصور سواء كان واقفا به وهو الإيجاز أولا وهو الاختلاف في الاصطلاح إذا لو أريد المعنى الاصطلاحى لتلك التفرع أن المصوب بذلك بين فإن المراد من الطرفين الزيادة والتقصير والاطباء والاختلاف بينهما وقرينة هذه الإرادة أنه لو لم يكن في كلامه دلالة على أنه يتأخر عن الإيجاز أيضا وأما ما يترى كل واحد من الاطباء والاختلاف بدل بين بأن يلاحظ الأبدان قبل العطف حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب بأن قال انصاف لأن بدل البنى على ما قال الرضي فائدة كبدل الأنبياء الذين بعد الأجيال والتفسير بعد الأيام لا فيه من التأخير في النفس وذلك أن الشك يحل في الثاني بعد التجوز والسماحة بالأول قوله أكلت الرغيف قلت تقصد بالرغيف تلك الرغيف ثم بين ذلك بقوله قلت وكذا في بدل الأنبياء عن الأول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق دراهم في الثاني نحو أنجي زيد عليه وسلب زيد توبه فقلت قول أنجي زيد أنا أنجيكت عليه وسلب زيد إذا سلب توبه على حذف الضمير ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البنى لا يكون إلا حيث يقصد لتعلق الحكم بمعنى الأجزاء دون البنى الآخر إلا أنه غير أولا بالسك لفرض الأجزاء ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ لا يفتي

المراد من نسبة الجبالي الى الطرفين نسبة الى أحدهما بل لهذا جريا بقية السلف فلو جعل بدل بعض لكان فيه تناقضا مع
 مثاليته المقصود وما يقال ان هل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء علم بسلف عليه فان سلف عليه
 لا يقصد منه ذلك ومن كون البذل متعلقا به جازما غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بل فقط للبدل لانه لا عدم
 مقصودية فانه بجميع أجزائه والأقسام التام في النسبة ليدل أيضا لانه بعض الاجزاء فيه أنك قد علمت ان المقصود يندل
 البعض إنما هو تحقيق الجوز السابق بالتصريح عن البعض باسم السلك فان سلف عليه ولوحظ السلف قبل الاطلاق فبدل كل
 وان لوحظ بعده فأت ذلك الفرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائما هو في بدل السلك وأما في بدل البعض فذلك
 ان لا يكون الشكل مقصودا بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض لتدبر (قوله متقدم) بيد ان مثال الجواب ملاحظة تعدد
 معنى للتبوع سواء وقع التعبير عنه بقوله الثانية أو الجمل أو قلته مفرد فاقبل انه لا يتشبه في مثل قولنا ثلثة ثلثة جودها
 وطها وعقبها واخترت نجس جلد وطه وعقبه ليس شيء وعدل الحياي عما قاله الصمام الأرملة في الجوابان يقال أجزاري
 الأعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق للأعراب واحد لان كلا منهما قابل للأعراب في أعراب أحدهما دون الآخر
 وجميع بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاني القوم واحداً واحداً حيث أعراب واحداً واحداً وأعراب اعراب مع ان المجموع حال
 واحد انتهى لا قيل عليه ان كون آخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشرح) والشكوك دليل للمصداق
 هذه الامثلة في قوله (٨٢) . تعالى لعلمنا يريد دخلت في القول الثاني لما كيد العامل يقال سألت عاقبة

طليها منه وأربك نية
 بعض الثاقبين (قوله وضمت
 لانشائه) يعني أنها مقولة
 من معانيها الأصلية الى
 الانشاء والمقول من
 قيل الحقيقة للموضوعة
 (قوله فلو) خصها بها
 التي يمنع من السلف

بها كمال الاعتناء بين الجملتين نظراً لكونها شاملاً للجمل وهو لا يكفي في قول
 السلف بها لثبوته في الجمل التي لا يحسن السلف فيها بخلاف الداء ومحق فان لما معنى لهذا وجد كان السلف مقبولا سواء
 وجد بين السلف والسلف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فعملني أو لم يعمى اذا كان يصدده منه الاعطاء بعد
 الكتابة ومثل الواو ما يستعمل في منها من ثبوت حروف السلف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) التسلب اما على
 عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب معنى كفي لكانه مؤول بمعنى الحساب والشكالي فيكون
 معنى محسوسا ويكتفي قطعاً الا انه كاره بالاحتياط تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة وكاره بالاحتياط من حيث صورته فيكون مفرداً
 وأنت جسد هذا لا يجب عليك ان تشترط في سلف الجملة على المفرد فخص المفرد مع الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا
 وفقاً لما يمرض الخشي لهذا الاحتمال (قوله ما مر) أي لكمال الاعتناء بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه القوي
 والا فهو معناه الاستلاسي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة غلبة) أي وان كانت احدهما محقة والاخرى
 تقدير أقوله عن هذا التقدير أيضا قيل لا ينبغي انه لاساحة الى هذا اذا تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول
 على التعبير إنما وقع في الاول فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية الثانية حتى يكون متشكلاً بلكن الاولى خبرية فقط لكان
 سديداً تأمل (قوله) لكننا وأما في محل الداء (أشار هذا الى دفع ما يقال ان حمل وهو حسي انشائية بخلاف الظاهر
 ومحمده وان كان خلاف ظاهر المثل لكن يقتضيه للتمام وهو الداء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية بل أشار به الى ان

ما اضره الحق من كونه لاثمة التوكيل غير مناسب وان كان محتمل ان يلاحظ ان الكفاية في جميع الامور هو من يتوكل عليه ويؤثر اليه جميع الامور فيكون التوكيل لازماً لمن الكفاية وانما جعل لاثمة التوكيل يكون بمنى الحق اجبلي متوكلاً عليك لا بمنى يارب فوضت اليك اموري كما وم جعل كونه لاثمة الكفاية معناه انهم احسن وكان في الحياض كثر الاول مناسبة قوله ونعم الوكيل (قوله وهو غلظ) أي كون جهة هو حسن الثانية غلظت منه متشقة نظم الله فلا حاجة الى ما قبل وجه الظهور ان يه التكميم حال على ان التردد منه اثمة التوكيل لان كفايته تعالى لم يتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لسكن أحد لو كان واجباً أو تمكناً فعلياً لا عليها على التوكيل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما كان لله بال الكفاية مني . كما في قوله اللهم اكفني يا رحمتنا قلنا كان كفايته تعالى لم يتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخير عنه وانما اذا كان الكفاية مجرداً عن يه التكميم فلا خلاف فيها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته القدسية كانتصّب فانه على الإطلاق صفة له تعالى لسكن غلبه تعالى لو اسند بيته غير معلوم انتهى (قوله قال بمنى الاقراض) هو للقول مصاب الدين وقوله اثمة لشرحه عبارة الصمام اثمة مدح لشرحه تتجمل الكلام في عبارة الحق لتفصيل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر الحق في حواشيه على القول بوجه اعتراض الشرح الذي على حين ان تكون الواو تصف بأن الصنف هو الاصل في الواو وبدون صفة ان تكون حالية لتكون للمنى ليس على قيد ما قبلها با وعدم صحة كونها اعتراضية لان تجويز الاعتراض آخر لتكميم قول ضعيف وانه لا جليل نكتة هنا انتهى وجيزاً بوجه ما قبل هنا وانت خير بان الاصل (٨٣) في الواو الصنف فاما

وهو ظاهر قال بمنى الاقراض يقل الكلام حيث ان معناه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لاثمة المدح فيقول الكلام الى معناه على قوله غلظت وجهه لاثمة لشرحه ببدجداً أقول جهة والله الهادي ليس مدفوعة على جهة غلظت حتى يلام البعد بل هو جهة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الذين يرضوا فكتة قال الله اهدني الى صراطك المستقيم واسألني النصيحة والنداء ومن الى الجهة الاسمية لثمة على الدوام والقياس كما في الحمد لله (قوله وايضاً يجوز حذف النصة عن النصة الخ) من حذف النصة على النصة على ما بينه السيد الشريف كاقلاً عن صاحب الكشف ان يصف رجل مسوفة لغرض على رجل مسوفة لغرض آخر مناسبة بين الغرضين فكذلك كانت

الى اداء اثمة المدح انتهى وبطلان فليس هناك ما يقع من جعل الواو في ونعم الوكيل اعتراضية وقد كاشف بعض المحققين في نوع الحق ما بين واو الاعتراض هي واو الاستئناف تسمى بالاولى في التوسط وبذلك في لتأخر فصل الضيف المذكور النسبية ولا مشامة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيد السؤال نحو ومن يهتدون في قوله تعالى قال يقوم انتموا للرسلين انتموا من لا يسألكم أجراً وهم يهتدون وايضاً هو تذييل لمضى لان من ساءه واكتفى به وأتوكل عليه ومنه منى لم الوكيل لم الكفاية فكتة فيدل هو . وكيف ونعم الوكيل أو هو كافي . ولم الكفاية كما في ذلك جزئياً هم بما كفروا وحل يجزئوا الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زمرتين فكانت جزئيات انتهى (قوله كما في قوله ان الذين الخ) آخره قد أوجبت معنى الى ترجيح وقد وقع ويقتضى الى اثمة الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول افعال الاعتراض المدح في التلخيص والشم لتأثير الواقع بين كلامين متصليين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انفعو من القسم الرابع فالمراد ان الواو هنا نحن فيه لاعتراضية بعدها جهة دعائية نظير الواو التي في قوله والشاعر وان كلاماً من فسين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هنا مستدلاً عن القليلة التي هي أصل له حيث كان حمد الله حداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مثله افعال الدوام والقياس به في القرينة هو كونها اسمية لا صيغة ودنيا اسمية لا الاسمية مطلقاً بيده عن الزمان للتصديق تجدده والحديث الثاني لمنى الدوام وكذا افعالها التوكيد بخلاف اسبغها لامرودتها اسمية (قوله ان يصف رجل الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون صنف مجموع هذه الاجل اسنوفة لبيان ثواب المؤمنين فترغب على مجموع قوله تعالى وان كثر في رب ما زفاهل

جدا الى قوة أعدت للكافرين لتعلق بأحوال المرتابين في حلية القرآن من تكليفهم وإثبات ما يباري ألفس سورة بما زل
 وتقرعهم ويهددهم وإبداهم بالموافقة للشك على العطف بكل من المجموعين من غير نظر الى أجزائها حتى يطلب
 للمساواة بينها في الجزئية والانتائية وأما التناول على أن يتعلق تائب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الأول
 بيان لحال المرتابين بقرعهم والآخر وصف لحال المؤمنين بقرعهم ومنها تائب التعداد فإن كل واحد من الضدين وكذا
 التقيض مناسب للآخر لأشراك الضدين في التعداد والتقيض في التفاضل فإن كل واحد من الضدين مفاد للآخر وكذا
 كل واحد من اثنين في هذا الأول أن يراد من عطف التفاضل أن يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجبل أم لا
 ليتناول التفاضل في مثل قوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع التعداد والباطن على مجموع الأول
 والآخر تائيبا بينهما في أن كلا وصفان متقابلان ولو عدت الى عطف الأعداد على الاحاد لأنجد التائب (قوله فعل هذا
 بشرط الخ) أن قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال قال قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمرهم ولا
 نعمي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اشهد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مما كن من أمر أو نعمي يصح عطفه عليه ما للشد
 بالعطف هو جهة وصف نواب المؤمنين نعمي مدطوعة على جهة وصف عتاب الكافرين كما تقول زيد جانب البقيد والأرواح
 وبشر عرا بالنعو والأطلاق له فإن تسمية بالجهة والتعويل بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد أن ليس المراد
 من أجله الكلام للتفنن استنادا بل أراد به معنى المجموع أي المشد بالعطف هو مجموع قصة بين نواب المؤمنين على
 مجموع قصة بين نواب الكافرين وإن في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن سادته على قصة

زيد التامة على سوادته
 لكنه انصر من التفتين
 على ما هو المدد فيها
 وكأنه قال زيد بجانب البقيد
 والأرواح فأنسأ سادته

وما أحسره فعدائتي بيلة كبرى وأصلحت به سبيله وبشر عرا بالنعو والأطلاق فأحسن سادته وما أنجاه وبشر
 وأرجعه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه أناسيل عطف جعل مددته على جعل مددته لتائب القرع من فم لا يجوز
 عطف جهة على جهة أخرى تائيبا للقرعين أو تائيبا حاصل مضمون أحد أيها الحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاختيارية
 والانتائية قلنا يشقان بالأطلاق والمان الأول دون الحاصل والخلاصة فلا نذهب الفتح الى أن مثل هذا العطف من قبيل عطف
 النعمة كاهو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالذمة حيث قطع النظر به عن خصوصية الانتائية والجزئية والحسن حيث بوجه اختياره
 الخلاص من التفتات التي اعتبرت في عطف الانتائية والاختيارية فنون الكشف ليس الذي اشهد بالعطف الخ أي ليس للمشد
 بالعطف الأمر أي أجله المشد عليه من حيث هي أم أي جهة متشعبة عليه والتعبير عن الفعل والتعبير للنشر به بالمثل شام
 في عباراتهم بل المشد جهة وصف نواب المؤمنين أي أجله من حيث لها مينة نواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمرا
 (قوله ولعل الخ) خصه بذلك نظرا لتمامه والألفاظ القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في مسئله وقوله
 عطف حاصل الخ أي تائيبا بين الحاصلين أي وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث ألبها وصفان له تعالى فيها لزوم كما
 تقدمت الإشارة إليه وقد أن ترضى تائيبا الحاصلين في غرضها وإن يرفع تائيبا الحاصلين إذ هما مائة اثنين ضرورة أن المقصود
 منها مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى العطف الخ) فيه إشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال أن أراد يعطف الحاصل
 على الحاصل تأويل أحد ما يحتمل فينتقل في الجزئية والانتائية فذلك عطف الانتفاء على الجزئية أو بالكلية يتناول في المقول لاقسم آخر
 من العطف ونسبها كما زعمه وإن أراد به أنه لا تأويل هناك فهو عطف أجله الانتائية على الجزئية أو بالكلية من غير أن يحمل
 أحدهما بمعنى الأخرى فلا قاعدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ويحصل المدح أن اثره الثاني ولا لعل أن من عطف

الاعتدالية على الأخلاقية بل من صفات الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الاعتدالية والأخلاقية قوة والأخلاق بالهبة
 التصديق وتكيف النفس يقال أثره عسرا لثأ أصليه به وغشائه قوله وان رده السيد أي لاجرم بهذا الرد كما يصح بتأمل فيما
 ذكرنا أخذنا من كلام الغنشي في حواشيه على القول وعلى كسب من صفات النفس ما ذكره السيد فيمكن اعتبارها فيما هنا بأن
 يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسي فاعظم كفايته ولم الوكيل فاعظم وكافته أو أن
 قوله وهو حسي جثمان حشري وكبري باعتبار أن حسي في تأويل محسوس وان لم الوكيل مشتق على جملتين لأن المحسوس
 بلذخ إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جهة وان الوكيل أخرى والوارد من أجل ما فوق الواحد كما يشر به التوضيح
 بالتبعية (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التخصيص وأما سؤال الله من نفسه أن يتبع به كما تقع بأصله أنه ولي ذاته وهو
 حسي ولم الوكيل قالوا في وهو حسي ليست للاعتراض لأن يجوز أن آخر الكلام قول ضيف وليس هنا استكة جزئية
 وليست التعلق من معلول أسباب ولا من خبر ولي لعدم جهة اعتبار التثنية فهي لصف إما على جهة وأما أسئلة فتكون حالا
 والاعتدالية لا تقع حالا وإما على جهة أنه ولي ذلك فتكون لتبديل السؤال والاعتدالية لا تكون علة معين أن تكون جهة وهو
 حسي خبرية وأنت خبر عما تقدم له لا يقع من جعلها اعتراضية والتكثرة جزئية أو جعلها استثنائية كذا ذكر (قوله ولا يقول
 صاحب الخ) في القول من بشرط اتفاق الجملتين خبراً وإثباتاً لا يسر بما ذكره الكشف من القول أي زيد بـ «الخ
 وقنا قاله لصف أن قوله وبشر الذين أنصاف على محذوف بدل عليه سابقه (٨٥) أي فالذين هم بشر الذين أنصاف

وجهة فالذين هم بشر الذين أنصاف
 مسطوية على قوله فان لم
 تسألوا الخ وصف الاعتدالية
 على الأخلاقية والمكسر مجرور
 بالفاء انتهى زيادته والفتحة
 هما ما اختاره الشارح وما
 اختاره السيد (قوله فلا
 يتم جواب الغنشي من قوله)

ويشرع بالنعو والأخلاق وان رده السيد الشرح هنا لكن في معناها بحث وهو ان الشارح إنما
 رد هذا المصنف في عبارة التخصيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه اثبات ولا يقول صاحب مصنف
 القصة على القصة شيء من التبيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
 جواب الغنشي من قوله ثم لو كان قصد الشارح رد هذا المصنف مطلقاً لم يكنه ليس كذلك كيف
 وقد أعترف به في شرح الكشف وروايت في التكرار نحو «ما وأهم حرمهم وبشر الهاد» (قوله ورده
 يعني انضواء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المصنف في حاشيته على شرح التخصيص
 به يجوز عطف ثم الوكيل على مجموع وهو حسي بأن يفرد الشارح في القول لما تقدمه لينسب
 للقول عليه أي هو ثم الوكيل ليكون المحسوس مقدماً على ثم الوكيل نحو زيد ثم الرجل على

أي من قبل صاحب التخصيص إذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح إنما هو على صاحب التخصيص في عبارة فقط وعبارة غير سالمة
 قبل وهو حسي إثبات فلا يتم الجواب الأول من الغنشي قائم مقام صاحب التخصيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول مصنف القصة
 فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز أن يكون الضمير في قوله لتسنى استقراء من الجواب الثاني ينته من السيد ويجوز أن يكون إشارة
 جواب الهمامه عديدة مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه إشارة إلى جهة الجواب الأول من قوله كما أشرنا عليه وان لم القول
 من الشارح في حواشيه على القول أنه قد قصد قوله ان التركيبية عطف الإثبات على الخبر الاعتراض عليه بل التثنية على حته قال الغنشي
 هناك ويؤيده أنه يحكم بطلان المسلك شيء من الاحتمالين وأنه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح القواعد السنية وغيره اه وأنت
 خير مما هنا في التأييد بوجهة الثاني فنرا حيث كان غرضه ردّ جذا المصنف في عبارة التخصيص لا مطلقاً والسيد استدل على
 جازنا فالشارح على الاعتراض وأجاب بما سيأتي ويومه الشياي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بيانه الخ فاقول في
 دفع بحث الغنشي ليس مقصود بالشرح بما ذكره ان هذا المصنف لم يصحح بل غرضه التثنية على أنه لا بد له من تأمل توجيهه وحصل
 كصحيحة فالغنى لم يصبحه مدين الوجهين فتولاه رد الشارح بالشرح إلى الظاهر وكذا ورده يعني والاتوا تأمل وحصل
 وتصبح انتهى مما يجب الاستماع وكذا ما قبل ان يقول قصد الشارح رد هذا المصنف مطلقاً واعتزاه به لما رجوع عن الرد
 أو ارد رجوع عن التثنية به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارة استصعب الشارح هذا المصنف والامر من لا يخار أولاً
 أنه مخطوف على مجموع جهة وهو حسي لكننا قدر في المخطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو ثم الوكيل ومناه حاشية

على ما هو المشهور وسيأتي أن شاء الله تعالى أنه الحق وهو مقول في شأنه ثم الوكيل فيكون جملة أسية خبره متعلق خبرها جملة فعلية انتدبية ولا شبهة في جهة عطافها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اشتراك المصروف على مجموع وهو حسي لكن بإحاطة المخصوص الذي ذكر الشارح أنه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المصروفة ولا يكون كذلك إلا إذا جعل المخصوص مبتدأ خبراً عنه جملة ثم الوكيل لا ما إذا جعل بدلاً من المقادير كما هو ظاهر ولما انما جعل مبتدأ محذوف الخبر أو التفسير فانه لا يكون مبتدأ في المصروف فانه على الأخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والهادي إلى اعتبار المخصوص مبتدأ في المصروف أن يكون المصروف حينئذ جملة اسمية مثل المصروف عليه لينتفيق تناسب المتماثلين فنقله بقرينة المصروف على مرتبط يكون التقدير مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو ثم الوكيل إما كون التقدير هذا على الأول فواضح ولما على الثاني فلا ن فوك ولم الوكيل هو إذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخرًا يكون وجه التقديم قال فانا أردت التعلق به بحسب أصله فكت وهو ثم الوكيل فنقل السيد أي هو ثم الوكيل وان بالاحتمالين خلافاً لما نوه الحاشي تقرير كلامه على هذا الوجه أول وأيضاً على تقرير الحاشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً محذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد ولجملة قليلة التقدير هو المخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخرًا أتفق وملمدنا مختار السكاكي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما لم يرض به الحاشي التعلق من أن هذا التقدير أننا نحتاج إليه انما لوحظ المخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر المخصوص وتوهم أن التقدير غير المخصوص وليس التعلق هنا أو عاماً حينئذ الأعراف عنها لقوله من أن المخصوص مقدم عليه أي على القائل وهذا الجمهور زيد المذكور (٨٦) دليل على المخصوص المحذوف لأن المخصوص لا مؤخر فاما والتقدير ثم الوكيل زيد

محذوف المخصوص الذي هو
وبذلك الثاني لا لا زيد الأول
عليه والمختار مذهب السكاكي
ومن مذهبك وقيل مؤخرته

(قوله وانما يرض الخ) قلت ما يدعي قوله لا يرض على مذهب الخ وكذا على مذهب من يجهه مبتدأ محذوف الخبر ثم أو بدلاً من القائل وقوله إذ لا خلاف في أنه أي لا خلاف بين من يقول يجوز التقديم أو لا خلاف بين السكاكي وبين الابتدائية على تقدير أن يكون مقدماً وإن كان الجمهور لا يجيزون التقديم باقتل (قوله ولا يرضي عليك أنه الخ) حصه أنهم استقلوا في الانتفاء وأنهم خبراً مثل زيد اضربه فليجوز وقال السيد أنه الحق على أنه تأويل مقول فيه أو نحوه واشتراك المشيختين عدم الحاجة إلى التأويل وعليه الشارح فكل هذا الجواب إما أن يرتكب التأويل كما هو رأي الجمهور فيه ما سياتي وإن أن لا يؤول فالجواب إني إذا أطلعت حيث انتدبية وهو نوسة في كلام السيد يتجلى عبارة الخيال ولا تعد قلت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انتدبية الجملة على هذا أنه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لآخرى بحيث تعاقبها أولاً تعاقباً بل للتعود تمثيل للتدريج وحقيقته أنك تتقدم أضاف للتدريج بسنة جملة غير أن هذا الاعتقاد لا يرتب عليه الغرض المقصود منه أي تمثيل للتدريج إلا أنما أجبرته على لسانك أو شيء من جورحك فانا قلت زيد كرم ليس الغرض منه إقناع الطالب فانه الخبر أو لازماً لا به وان كان ذلك متحققاً لديه وانما المقصود أن يظهر عليك اعتقادك أنك كرم تكون مستقلاً وإن كان ذلك نية لها خارج تعليقه أولاً فتلقه وانما قلت اضرب زيداً فدفعه وإن كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو ينتفيق أولاً ثم يأتي الغلط على حلقه إلا أنه لا كان المرض من ذلك الطلب النفسي إني استألت لأمر لا ينتفيق إلا إذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تضرب لا تسد طائياً حيي باللفظ ذلك الغرض لا لتعليم الطالب ذلك الأمر النفسي وإن كان الاستئصال موقوفاً عليه وكذا مثل قولنا رب أي وضعت أي مثله الانتفاء التحزن القائم بنفسه لا يمتنع لتعلق ما كانت ترجوه من وضع الذكر إلا أن هذا التحزن في مقام الاستعفاف لا يرتب عليه الغرض للتوبيخ أغنى لتصف الأ

يظهر عليها شيء باللفظ يظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعى الى صف الخاطب عليها وان كان له من ذلك الشيء التماس
وكذا رب أن وجه العظم من معناه الاثنان الضف القائم بذات التكم لكن قصد ظهوره على اثنان لمرض الاستشفاء
وكذا التي والزمى منها شيء قائم بالنفس لكن قصد ظهوره لمرض المقصود تربيته حتى يحسب يلزم اليه التماس كالتأسف
في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا يتكشف ان اللسان الانشائية أمور قائمة بنفس التكم وبأنه إما قائما أصليا
ككلام المرض بالجوهر أو قائما ثانياً ولما تحقق أولاً ثم يؤتى بالالفظة على طبقها لان المرض منها لا يتحقق الا بظهور
ذلك للماني على احسان فالمرض من اللفظ الاشارة هو ذلك الوجود اللطفي فذا قيل ان الاشارة ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا
فما ظهر ان احسب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب لنفس اللفظ به بل التلطف به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه
اعلام الخاطب وان يحصل له التعديني اشارة فدلولة تلك اشارة من حيث قصد حصول التعديني بها للمخاطب وهي حسنة
الاحتمار لا تنوق على اللفظ لا يمكن ان يحصل المخاطب من طريق آخر كالبدلعة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق
مدلوله بدون اللفظ به فغير ذلك الفرق بينهما وان اجل التي قصد بها التلذذ لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جهة الحديث قد وان
قوله زيد اضربه اذا لم يبين تأويل الخبر اشارة فلفظ كيف ولا فرق بين قوله اضرب زيداً وزيد اضربه فان توقف اضرب
ونحوه من الاصل الانشائية الشدية معتبر في مفهومها لبيان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنية الثانية سبة عقيدية
لا ينفص باعتبارها خبر ولا اشارة وانما هو اشارة باعتبار الاول فاما تلك زيد اضربه فمجرد في معنى في معنى انك حوت النية
الثانية من كونها عقيدية الى كونها كناية فكيف يخرج الكلام بمجرد دعائه الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مدلولاً بضميره

ثم الوكيل يقول في نفسه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذا اُلحِقَ الاسبية التي خبرها اشارة
الانشائية كما ان اللمحة التي خبرها فعل ضمنية بحسب للمعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد
وزيد نعم الرجل في أن مدلول كل منهما نية غير محضة الصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون
المتطوف جهة نعم الوكيل بل جملة شائعة خبرها نعم الوكيل واغراض التلذذ انما هو في عطف
نعم الوكيل على أنه بعد التأويل بخلاف اشارة للذم العام الذي وضع افعال التلذذ لانشائه بل يصح

مدلولاً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة الصوم
والخصوص وهو انما يتحقق بأن يظهر اعتداله افعاله واتصافه بحسنه بالصفات الطيبة على احسان وليس المقصود الى افعالهم
للمخاطب نسبة تثير حكاية لاخرى وهذا يسقط تشكيكات البلطون (قوله كما ان الجملة التي اُلحِقَ) يانه ان الجملة الفعلية ما قصد
فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاشارة وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فتوقف بتوقيف زيد يقوم مفهومها
واحد عند فعل الثاني ثم تقدم الفاعل لاسيما لتلقي كما في نحو من قام اذا أسفه أقام زيداً عمرو لم يكر اُلحِقَ اختصرت هذه
الذوات وغير منها بكلمة من الفاعل عليها اجالا ولخصها معنى الاستبصار وجب تصورها أو منوى كزيد يقوم فأكيد النسبة
بتكرار الاستدراك وتفصيل المعنى في أوائل بحث للسند وقوله بحسب للمعنى تلذذه قوله انشائية وقوله ضمنية وانما مفهوم الجملة
الاسبية فهو الحكم بالانحاد بين الطرفين (قوله واغراض التلذذ انما اُلحِقَ) محصلة ان معنى اغراض التلذذ استكمال نفس
عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لامحة لهذا التركيب الا بالتأويل والمخرج من هذا انترض فيوقال
يصح عند المخرج من هذا الفرض ومن رد على التلذذ فهم ان معنى ابتداءه انه لامحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف
الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات الصحيحة لتركيب الفاعلة لعطف النوع وبقرير كلامه على هذا
الوجه لا يرد ما قيل فخرنا هذا وقول الجواب من حيث قد يكون بتقرير ذلك للمعنى واجاهه في آخر وقد يكون بتقرير ذلك
الشيء وعلامة من الثاني ان حيث الظاهر المتطوف هو جملة نعم الوكيل فبرد الافتراض ومن حيث الحائقة هو جملة نعم
فلا اغراض (قوله على انه بعد التأويل اُلحِقَ) قيل لاسم التأويل لحوال قصد من مقول فيه اُلحِقَ بكناية به عنه أو في ضمن
قصد لفظ نعم الوكيل كما قلنا ما قلنا أن التبيين من قبلي لا إله الا اشارة فانه كلام كثيرة يحمل بمالي للماني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه أشاء للروح كل الجبر في الجملة الاسمى للقدرة أشاء تكون أشتاتية يسود المظهر ويغلبوا التقدير من القاطنة وفوه للروح تمام قيل بين من غير تعيين خصلة هل ماني شرح التخصيص فتشرح وحده الله تعالى والاولى ان يولد مدح الجنس ويخص الظاهر من مالا ينفي الاشهاد اليه (قوله) بين ثم قال (بعض الفضلاء الخ) انما يورد كذا القرائن لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تعيين حسي معني بحسبي وعبارته بعد ما قدم قوله عنه وتخلو ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اخبار نفسه معني بحسبي ويكتفي فان الجدل التي لها محل من الاعراب والتمسك في موقع المقدرات ويهوى عقبا على المقدرات وعكبه ويحسن انا ودعي في التقاى تكتكة كما في قوله تعالى ان الله يشرك مثلهما للشيخ جيسى ابن مريم وجها في الدنيا والآخرة ومن القرين ويحكم الناس في المهد وكلما كان وجها ومن للقرين ويحكم الناس احوال من كذا كصرح به في الكشف وقد حذف بعضها على بعض وعدل في الحكم الى صفة التمثل تيمنا على محمد فلعنا عدل الى الجملة لقبلة المالة على للروح تمام مخالفة فيه ولما قول التشرح انه من عطف الالاء على الاخبار طوباه ان ذلك جائز في الجدل التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح وشه يقول قال زيد نودي لصلوات وصل في المسجد وكذاك حجة قاطعة على جواز آية وقالوا حسبا الله الخ ما فيه الجلال واغرضه المجتبى أولا بأنه لا يوجد الصريح بجواز في (٨٨) المكتب المتدولة بل في شرح التفسير لابن مالك في بحث القول عنه خلاف ذلك

حيث قال لا يصح جملة الاخبار المدح الخاص وهو له مقول في حقه ثم الوكيل (قوله) وأبدأ بجوز الخ) بين ثم قال بعض الفضلاء في رد التشرح به يجوز عطف ثم الوكيل على حسي باخبار نفسه معني بحسبي لانه وان كان الجبر لكن به محل من الاعراب فلو فوه خبرا لم هو ويجوز عطف الالاء على الاخبار التي له محل من الاعراب فان قلت الموجب مع العطف كمال الانقطاع وهو ياتي في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فان الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجدل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع للمردات لان نسبها ليست مقصودة بلقات فلا اشكال الى اختلافها بالانابة والاخبارية بل اجل حيث في حكم المقدرات التي وقت سوتها فيجوز عطف تلك اجل بعضها على بعض كالمقدرات ومن هذا بين وجه جواز عطف اجل التي لها محل من الاعراب على المقدرات وبالمسكن حيث يجوز عطف جملة ثم الوكيل على حسي بلا تأويله بحسبي لانه جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ ارضي ان ثم ارجل بين الفرد وتقدريه

يجوز انما افاده التشرى في الاعراب لانها استمع الجمع غير التاثير فجميع للزاد والابان عبارة الكشف التي استند وجعل فيها شاهد علىه ولا نص فيها وأما في يكرهه والجملة لكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جبين حجة عدم اخبار تأويل حسي وبحسبي وجبة اعتباره الا انه لا كان التي فيها واحد وهو ان الجملة التي لها محل في معنى الفرد انصرف الجلال على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام التشرح في تقرير الاشكال ويستظهر الحق الى هذا فاعلم (قوله) قلت الوجه ان الخ) عصه ان الخبرية والاشاتية من الموارى الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه فقط ان متاعا احتمال الصدق والكذب وعدمه بما شأته انهما والى يصح اتصافهما بالنسبة التامة المقصودة بلقات بخلاف المقدرات والنسب القيدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وتظهر ان الجدل التي لها محل فيها غير تامة وقاما تعتبر كلاما فلا تصف على التحقيق بالخبرة والاشاتية ووجها بها لانهما باخبار الصورة نظرا فيشأ التريب لان تكون كلاما نظير اخبار الباطنة اطراف الشريعة فعلى وجه ان اتصافا بها ظاهري فلا اشكال اليها في مقام العطف انا السند فيه اشتر الى جانب الحق فكامل الانقطاع فيها لانهما باخبار الصورة لا باخبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترتاب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المتعاقبين اشاء وغير آية له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد ساجد وأبوه عالم ولما لم يثبت الحق هنا الى ما اعترض به على السيد في حولتي المطول وتقدم فقه وقوله ومن هذا بين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة حذف الالف على الاخير وهو كونها واكثفة موضع اللزومات وفي حكمها ملا التفتت الى اختلاف نسبيا بالخابرة والانتائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جوار السقف ووجهه أيضا كما يظهر من جواره التتوية وقوله يعني للرد يعني أي ليس بوجه حتى بإخبار المودرة فلا يكون هناك مبلغ لتسوي اختلاف المتكلمين والانتائية والخبرة إذ لم ير الرجل على هذا من المركب التوضيقي قال الرضي معنى تم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فعلم لم كانه صفة مشبهة والمركب كجهد قطبقة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسي ولو أحييت عطفه على حجة وهو حسي لاحتل ارتباطه بالمفرد بالفتح والقذف ليكون المصروع حجة (قوله أي بدل عن ان صف الخ) تعتبر لتغير عليه وإشارة الى أن للذي عام ولذا احتاج الى تسمي الاستدلال بقوله وليس هنا مخصصا الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قبل وهو الاضاف والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليها أولا اذ الواردة في الآس وفي بعض الادعية مثل حسنا الله وتم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتى في النار حسبي الله وتم الوكيل وهنا وأمثاله يقتضي كون الوار في الآية من المحكي (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه السحابي من ان معنى قوله قطبا شيئا وسيأتي حجه على معنى آخر يندفع باعتراض الغشي (٨٩) وقوله لا تأويل يبعد استثناء

رجل جيد فليكن لا اشكال في عطفه على حسي (قوله وتدل عليه قطعا) أي بدل عن ان يحذف الالف على الاخير انتهى على من الارباب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبي الله وتم الوكيل) فان تم الوكيل مسطور على حسنا الله وهو ايجاز له على من الارباب لا موقوف قالوا (قوله لان هذه الوار من الحكاية لامن المحكي الخ) دفع ثروته لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الوار وشيئا بأن يكون القول على سبيل الحكاية حسبي الله وتم الوكيل فلا يكون من صف الالف على الاخير فانه على من الارباب ووجه الدفع ان الوار من الحكاية أي من كلام الحكيم أي قالوا حسبي الله وقالوا تم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح حذف الحذف اذ يلزم حذف الالف على الاخير فانه لا محل له من الارباب الا تأويل يبعد وهو ان قال تقديره وقتنا تم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يشتت اليه لعدم السياق الاذن اليه ولا قرينة حالة عليه مع انه لا تناسب بين مضمون الجملتين على وجه يحسن الحذف الوار (قوله وليس هنا مخصصا با يبعد القول) حتى يزعم ان الجواز للذكور في اننا كان بعد القول

(١٢ — حواشي الفاء اول) بيان لبدلتا ويل وصاحبه انه مبين من جهة القلق ومن جهة التي أما الاول فعدم انسياق الفعل اليه بسبب عدم دلالة القرينة أوليس في الكلام ما يدل على تقدير فتا بخلاف تقدير للتأني الذي في كلام الغشي فان القرينة عليه ذكر في جانب الموقوف عليه وقوله ولا قرينة حذف عه وأما الثاني فلانه وان كان بين مضمون الجملتين تناسب وجها من حيث ان الاول اخبار بأداة أنهم عليهم بالكفاية والثاني أنهم محذوم هذا القول والتسمية سبب الجود والتعجب للسبب من المتكلمين فين الجملتين قابل للتعجب وهو مناسبة متعدهم الانها تم تكن على وجه يحسن العطف منه بالوار اذا لمجموع بين الجملتين يجب ان يكون بإخبار للسند اليها وللتسديد جيبا والجملة الثانية متاخرة للاول في الطريق من مفاودة لا تظهر معها للتأني بخلاف المناسبة على تقدير للتأني في قائلها على وجه يحسن منه الحذف بالوار لا للسند اليه متعدد في الجملتين وكل من التسديد فيها صفة له تملأ فيها لازم ويقرر لتمام على هذا الوجه ينقطع ما اعترض به المشي الدقيق وغيره تنبث (قوله حتى يزعم ان الجواز الخ) قال مولانا غفر وجه توم هذا الاستعصا ان الجملتين المختلطين خبرا وانما هذا وقتنا في جز القول لم يرد فيها الا الالف والتنسبة للسكينة بين أجزائها ليست مقصودة أصلا فتكسر سودة لا اختلاف ويشهد الانقطاع بالاختلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلا فان التسمية بين أجزائها مقصودة قطعا لكن لا يثبت ويجوز تنبيهنا قصد لا يوجب جواز الحذف ومن ثم ادعى بسببها الاستعصا السابق وقال الثالث للذكور مصنوع ووروده تنوع ونحن سنقول

الإن دعواه غير مسبوقة وتثبت في المثال مدعومة كما لا يخفى من تحرير الخش آقا وسالما انتهى (قوله لأن مصحح
 المصنف هو الخ) أفاد به أن مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص المصنف بما يند القول وهو مخرج على عموم مثله جواز
 المصنف للذكر فقد ذكر المثال في المقام أيضاً هو مجرد انتفاء توضيح لنبط فلا يضرنا عدم بقاء ولا يتوجه ما قيل أن هنا
 لتثال أما مخرج أو ثابت من النصيحة وعلى الأول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لا حاجة إلى الاستدلال
 بالآية وبين المصنف (قوله إما مؤخره ليناسب الخ) اعلم أن السيد ادعي قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاقبين
 خبراً وأصله فيها له محل بناء على أن القول من الحكاية نظراً لعدم صحة انتفاءها من الحكم حيث يلزم عليه اعتبار التواريخ
 الجيدة لفظاً ومعنى والحال منع هذا القوم بجواز أن يصر بأول غير بعيد على تقدير أن تكون من الحكم بأن يندر مبتدأ
 في المصنف ولا بد فيه من حجة للمنفى كما هو واضح ولا من حجة لفظية إذ الثبوتية أفنى ذكره في جانب للمصنف عليه وجه
 حذره في الاستدلال دالة عليه لنبط إلى التبعين وسواء قدر مؤخر أو مقدماً أما الأول ففيه زيادة عن كونه للشهور على تقدير
 الخصوص بالحق متبعية للمصنف عليه إذ حسبنا أنه يجوز أن يكون خبراً مقدماً بأن خيل إضاعة لفظية بأن يكون الحبيب بمعنى
 الحبيب اسم قائل يعني الخ أو الاستقبال بل هو للبناء بقوله (أن الناس قد جموا لكم فاشتموا الخ) إذ المنفى والله أعلم الله
 يكتفي بمر هذا الجمع والظهور انحصار عليه الحال كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر القديم وأما كان خبره خبراً مقدماً
 ينباع على اعتبار لفظية الإضاعة إذ لو اختلفت منوية بأن لو بد من الحبيب معنى المنفى أو الاستمرار وجب أن يكون مبتدأ خبره
 لفظ الجلالة لا لمبتدأ والخبر (٩٠) إذا كان مرتين ولم يبين القرينة ما هو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزبد

والأن مصحح المصنف هو أنه إذا كان جملة من الاعراب فيكون بمنزلة التردد الذي وقعت في مؤسفة
 هو مشدوك في جميع التوارد وليس عتصاً بما يند القول على ما يند به حسن قولاً زباً بوه عالم وما أجهه
 قان حجة وما أجهه لا نفاء لتعجب عطف على بوه عالم وهي خبرية (قوله مؤخر مدعي) أي على ما ناه بعض
 القضاء من أن الآية دالة على جواز المصنف للذكر كقولنا أنه يجوز أن يكون الأول من القول المحكي ويكون
 مدخولاً أو معطوفاً على ما قبله يندر المبتدأ أما مؤخره ليناسب المصنف عليه فإن حسبنا خبراً وأصله مبتدأ
 لأن الحبيب بمعنى الحبيب وأضاحته إلى خبر المتكلم لفظية والأقرب ابتداء وأخبر إذا كان مرتين يجب

أخوك وكما ناه بعض
 أن يكون الفرض الأخبار
 بأن السكافي هو الله كما
 في قوله فإن حسبك الله
 لفظ الجلالة على هذا يكون
 خبراً لا إضاعة بالوصف

أفنى عن الخبر حق يقال شرطه تقدم نى أو استتمام وأيضاً الوصف بمعنى المنفى أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقدم
 وأما الثاني فهو وإن كان خلاف للشهور إلا أن المعنى لا ارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لم اعتبر منوية الإضاعة وقد وردت
 مؤخرًا فلكونه للشهور أو مقدماً فلقرب المرجع مع متبعية المصنف عليه ولم يضر له (لكونه خلاف ما درج عليه الحال) أي
 وهذا التقرير يسقط ما أضاف به مولا الله تعالى فيه أمور الأول أن إضاعة اسم القائل مثلاً إنما تكون لفظية إذا لم يكن معنى
 للمنفى أو الاستمرار كما هنا والثاني أن وجوب تقدم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تبيته والاحتياط تأخيرها كما في
 أبو حنيفة أبو يوسف وبها نبواً أياتاً ولها الأقايم اختلافات لها - وكما هنا في القصد الحكم على تعالى بأنه كان لا على
 السكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة وذلك أن قوله في كلام البهاء ليس في عهده إذ لا فرق عند البهاء وغيرهم
 في وجوب التقدم بلا قرينة وعندهما وإراجيح يجوز كون حسبنا خبراً مقدماً معرفة لا سرورية فالصواب التحكك به لا يكون
 الإضاعة لفظية انتهى أما الأول فلا دليل على وجوب أن يكون حسب بمعنى المنفى أو الاستمرار بل يجوز أن يكون بمعنى
 الاستقبال وهو الظاهر وللقام مقام المتع يكتفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من أن التزام لا يأتي الحكم على السكافي به الله
 كما في أن حسبك الله - وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما أضافه بعضهم من أن حسب لو كان بمعنى
 الاستمرار خيفد التركيب لعدم صحة أخبار حسبنا خبراً مقدماً لكونه معرفة إذ إضاحته منوية جديده ولا مبتدأ لعدم تقدم نى
 أو استتمام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يند انتهى فإن مباه توه من لفظ الجلالة إنما أخبر حسب مبتدأ يكون قاصلاً
 وليس بالذات

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير التبتأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة كون للتقدير مقدما أو مؤخرا بعد التوجيه لكونه مؤخرا وعلى قوله مع ما سبق أي بقرينة ذكره الخ (قوله وما ذكرنا) أي من أنه إذا قدم مؤخرا يجعل مبتدأ خبره جملة ثم الوكيل كما هو صريح كلام الجليلي إذ لا يكون مبتدأ في المصنوع إلا مبتدأ جمل بدلا أو مبتدأ محذوف الخبر أو العكس والظاهر منه يكفيه الخبر على بعض الأقوال ومن أنه إذا قدم يكون الناهية وإن كان خلاف المتيقور رعاية قرب المرحع وقوله التنازل الخشي هو كمال الدين الأسود وصاحب قوله أنه إذا قدم المخصوص مؤخرا لزوم المحذور من عطف الانثناء على الخبر في الأصل له من غير تأويل إذ المخصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف للخبر أو العكس ولو قدر مقدما فهو وإن ادفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتزم إليه في الكلام للغير إذ المتيقور في المخصوص أن يقدّر مؤخرا حتى ذهب الجمهور إلى وجوب التأخير فيكون جملة كمال تقدير فقا وهذا بخلاف تقدير التبتأ في جملة وهو حسي الخ فانه يجعل مقدما وهو وإن خالف المتيقور لكن ادفع أمضى متلصبا بالمصنوع عليه وصاحب القدر أنه يقدّر مقدما والمصنوع لا يرتكب خلاف المتيقور متعلق بما أضافنا أمضى مرأاة قرب المرحع (٩١) ولا فرق بين دافع وآخر

تقدير التبتأ على الخبر في كلام البهلاء بقرينة ذكره في المصنوع عليه وجمعي حذفه في الاستعلاء وانتقال الفعلين إليه وإنما مقدما رعاية قرب المرحع مع ما سبق وما ذكرنا ادفع ما قاله القاض الحشي من أن تقدير التبتأ مقدما تأويل بعيد للمتيقور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبل عطف الانثناء على الاخبار وإنما تقدير التبتأ في قوله وهو حسي وجمعي وجمعي وليس بعيدا لأن التبتأ مذ كود في المصنوع عليه مقدما على الخبر بخلاف حسي لأنه إذا يذكر فيه اسم التبتأ مقدما على الخبر لأن التأويل المذكور هنا يكون مبتدأ أو ما يمكن قرب المرحع دائما إلى تقديره مقدما كان تقديره في المصنوع عليه بقرينة على تقديره في المصنوع مقدما في أي حسي وجمعي وجمعي وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانثناء على الاخبار على أحد للتعيين وهو أن يكون المخصوص المنسود مبتدأ وهذا للقدوك لثني قطعية دلالة (قوله أو عطفه الخ) بمن يجوز أن لا يكون التلو من الحسكية ويكون ثم الوكيل مسطوفا على حسي الذي هو خبر مقدم على التبتأ فيكون من عطف الجملة التي لها عمل من الأعراب لأنه حينئذ يكون خبرا صغارا على القدر والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على التفرع هنا عمل من الأعراب على ما عرّف به في سابقه على شرح التلخيص لأن عطف الانثناء على الاخبار هنا ممتد

أو مؤخرا لكن على قول من يقول أن الجملة قبله خبر لا مقدما وهو كاف في التبع ليدفع المحذور (قوله) بمن يجوز أن لا يكون (الاول الخ) فترده بحيث يستدل منه أن جواب الثاني لا يعمل أصل الاستدلال أيضا كالاول كما هو صريح قوله لأن عطف الانثناء على الاخبار فلا يعملان سواء يعمل جملة الاستدلال أو صوابا وطريقا وإذ كان يظهر

القول الأول من أن الأحيان الأول لا يعمل أصل الاستدلال أمضى عطف الانثناء على الخبر في العمل كما أنه يعمل لطريقه كما يقتضيه صدور البحث والثاني فترده بامتناع الطريق أي كون الواو من الحسكية لا أصل الاستدلال لأنه مع كونه غير موجه إذ هو من باب التسلط في الطريق ولا يليق بالفترة التي للعرض لعلها التعرّاب مؤتوف على اختيار تأويل حسي بالجملة فيكون في الكلام عطف الانثناء على الاخبار في العمل فلا يعمل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت أنه لا ضرورة إليه حيث كانت المصنوع جملة ذات عمل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على التفرع ويصل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم التلّو على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يصل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحسكية إذ تقدير التبتأ يرجع كون السلف. فلذلك عطف الانثناء على الاخبار في العمل من الأعراب سواء جعل الواو من الحسكية أو من الحسكية وإنما جعلنا استثنائنا لأنه أدخل في الرد ولا فلا يتوقف بامتناع الاستدلال حين تقدير التبتأ على جعل الواو من الحسكية فتفسير التبتأ أيضا الطريق المذكور وقوله وأما السلف فانه يصل الطريق المذكور أي وإنما يصل الطريق الذي يوصل إلى الاستدلال يعمل أصل الاستدلال إذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحسكية بامتناع بامتناع له وقرره مولانا على أن المصنوع على الأحيان الثاني جملة انتائية لها عمل والمصنوع

عليه مفرمان لم يؤده ووجه خبرية أن أوله يكون الأول لا يقال أصل الاستدلال قطعاً بخلاف الثاني لأنه يشمله وإنما هو قاطع في إبطال الطريق وكون الثاني محتملاً لا يقال أصل الاستدلال لا يخلو للثاني بينها ولا حبيب شككنا هذا كله فعمل خلاف التحقيق (قوله لجواز أن يكون قالوا مستنداً الخ) قد اعتدوا بتقدير وأن لم يتفاوتت لكني بالتقدير وبدونه دفع عذوره عطف الانثناء على الآخر كما وقع نظير ذلك في العطف على معسولي عابدين عتقهم فسط ما قبل حنا (قوله أما لو كان مستنداً الخ) وكذا لو كان مستنداً ما ذكره الحنفى في حواشيه على القول من أن المراد قطعاً بل يخلو أيضاً بأن وهو الظهور أن كون الوار من الحسبي يستلزم عطف الانثناء على الخبر فيها لأجل أنه من الأعراب فيحتاج إلى التأويل وعلى تقدير كونه من الحسبية يكون عطف أحد القولين على الآخر المثلين في حكم المفردين من غير تسكف التأويل انتهى فإن في دعوى الظهور اشتراكاً باحتمال غير الظاهر ولم يشين من كلام الحنابلة ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحنفى كلام السيد بعد تحريره بما قلناه قال وفيه أنه إنما يتم لو ثبت جواز عطف الانثناء على الخبر فيها له عمل من الأعراب بتلعه ولم يثبت فعل هذا التفسير أيضاً يحتاج إلى التأويل بأنه معطوف بتقدير قلوا انتهى وأنت خير مما تقدم من إبطاله إذ الخبر والانثناء جئنا بحسب الصورة وشاعده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية إن شاء الله يشرك بكهنة الخ فتدبر (قوله هذه التوجيهات) أي التوجيهين الذين ذكرهما الحنابلة فليعلمنا فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه للمبني على تسليم كون القول من الحسبية فلا يجري في وهو حسي ونعم الوكيل كالأول (بني) قلتم أن حسن للخال (٩٢) ليس الفرض من هذه المقالة التزاع في قوله وليس هذا عنصراً بما بعد القول كما توجه

الحنفى كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا عنصراً بما بعد القول فاعلمت من أن المثال مجرد انتساب وتوضيح للشأن وأما للتعود دفع ما سوى أن يتسك بالثال في جواز تسليم كون الوار من الحسبية لا يخل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قولاً مستنداً في المنطوق خبرية ذكره في المنطوق عليه فيكون من صف الجملة النسبية الخبرية على الجملة النسبية الخبرية قال حنا أن تقدير للتبداً يسل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر للتقدم فله يسل الطريق للتدكور انتهى لأنه على الأول لا يكون من صف الانثناء على الخبر فيها له عمل من الأعراب وعلى الثاني لا يكون الوار من الحسبية وأما ما أورده الحنفى إنما يريد أن لو كان مستنداً فله قطعاً بقايا أما لو كان مستنداً دلالة قطع مائة الأعراف ولو الزاماً فلا لا لا يمكن التمسك أن يترتب بهذه التوجيهات لثبوته اعتراف بما لا يمكن اعتراضه موضع طريقها في حسي الخ ونعم الوكيل (قوله لتسك بالثال الخ) مبني قد يطلق الحكم على نفس النسبية الخبرية لإيجابة كانت أو سلبية

الحنفى كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا عنصراً بما بعد القول فاعلمت من أن المثال مجرد انتساب وتوضيح للشأن وأما للتعود دفع ما سوى أن يتسك بالثال في جواز تسليم كون الوار من الحسبية لا يخل على الجواز المذكور قطعاً لجواز أن يكون قولاً مستنداً في المنطوق خبرية ذكره في المنطوق عليه فيكون من صف الجملة النسبية الخبرية على الجملة النسبية الخبرية قال حنا أن تقدير للتبداً يسل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر للتقدم فله يسل الطريق للتدكور انتهى لأنه على الأول لا يكون من صف الانثناء على الخبر فيها له عمل من الأعراب وعلى الثاني لا يكون الوار من الحسبية وأما ما أورده الحنفى إنما يريد أن لو كان مستنداً فله قطعاً بقايا أما لو كان مستنداً دلالة قطع مائة الأعراف ولو الزاماً فلا لا لا يمكن التمسك أن يترتب بهذه التوجيهات لثبوته اعتراف بما لا يمكن اعتراضه موضع طريقها في حسي الخ ونعم الوكيل (قوله لتسك بالثال الخ) مبني قد يطلق الحكم على نفس النسبية الخبرية لإيجابة كانت أو سلبية

عطف الانثناء على الخبر فيها له عمل ثم مستنداً ما ذكره من أن من عسكت الحوصل بعد وجود وهذا لتسليم تسلسل الجملتين السببية ولفظية فلا وجه للشك بأدب البداة أو القوف في حسن المثال للأخيرة بما في آيات أحوال القدر كيف وفود جواز مع عدم جواز مثل المثالين والى أنه معصوم وما قيل أن الجواز كافٍ في الفرض فلا يندم الخ الجوابه أن ما ليس بمن خبرية لا يربط باللفظية وتنع الحسن منظوره إلى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال بخلاف أنه فلا يتوجه سابقاً إلا بأن ما اعتبر من عطف القصة على القصة ثم قال أن تقدير للتبداً لا يخل عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر حتى عن تقدير للتبداً ومفيد حسن المثال المذكور ثم أعلم أن الشكاف من كلامه في توجيه وهو حسي الخ وجوبها أن الجملة الثانية صف على مجموع الأولى بعد اعتبارها انثناء فتوكل أو اعتبارها تصنيف وهذا لتبديل ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو بأورده يصحس بأنه على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانثناء على الخبر فيها له عمل أو على جملة هو حسي بتقدير للتبداً في المنطوق وهذه الثلاثة قيد الشرف ومنها العطف على حسي بتقدير متول في حقه ثم الوكيل وهذا تفاضل لتعلم أن تأويل ثم الوكيل بمبدوح وكأله أو العطف على الجملة الأولى مراداً منها انثناء الكفالية وما يستل ومنها العطف باعتبار الأصل إذ انتسبية أمثال للفتح عارضة ليست باعتبار الوضع الأصلي أو بآلية على مذهب كثير من المعتزلة فيجوزون لعطف الانثناء على الخبر أو العكس لأجل مذهب البائين المثلين له على ما ذكره السليمان ومنها كون القول استثنائية أو اعتراضية في أسرار الكلام أو حالية أي متولاً في حق الله تعالى نعم الوكيل لهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله) وهذا المسمى عرفي . أي عرفي عام وهو لا يتعين تأكيده عند الفرق المتخاصين يتبين تأكيده وإنما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وتباينه بالعرف المتخاص أي اصطلاح المتخصصين (قوله بمن أن النسبة واصله الخ) لا بمن ادراكها وصورها باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بل بمن ادراكها لها اذا نسبت الى نفس الامر فمن واقعة فيها أوليت بواسطة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو الخجل بأنها لما نسبت الى نفس الامر هل هي خاصة فيها أو بوجه ذلك أو بتجمل (قوله) وأما أنه قد حلق الخ) قال الحلق الثاني بعد ان قيل كلاماً للتبسيط في اللغة وهو مصرح بأن أجزاء القضية للقوة ثلاثة وذلك منعت تقدمه إذ تقدم ادراك النسبة الثابتة بين اللزوم والمحمول هو الحكم وليس مسبوقاً بتقدم تصور نسبة هي مورد الحكم فإن إثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين وأما ان في صورة التلك قد تصورت النسبة بدون الحكم إذ سلم تصور النسبة لا يحصل التلك وعند ارتفاع التلك ينضم الى الادراك كالملاحظة ادراك آخر كما يتهد به الوجوه ان لانه يزول ادراكه ويجعل ادراك آخر يده ويستتبعات فيه جعل إذ لا حد أن يلزم أن للدرك في صورة التلك هو عينه للدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك قائم بذكر في الاول بدارك غير إذهابي وفي الثاني بالادراك الاذعان وفي ذي اقتنع النزاع بين الفريقين ليس في مجرد إثبات النسبة التي هي مورد الحكم وبطلان النسبة بين وبين وعدم إثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع كالملاحظة على رأى القدماء وسنأخذ انماها في أمس آخر وهو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع كالملاحظة على رأى القدماء سنأخذ انماها في أمس آخر وهو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع كالملاحظة على رأى القدماء

سنان المحمول وسنأخذ اتحاد المحمول مع اللزوم وعدم اتحادهما مع نفس (٩٣) قوله زيد قائم ان مفهوم قائم متضمن زيد ضمن قوله وهذا المسمى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمن أن النسبة واقعة أوليت بواسطة هي ادراكها بطريق الاذعان والقول وهذا مصطلح للتعيين « وأما أنه قد حلق الخ » قد حلق الخ النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بينه أو اللزوم كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الإيجاب والسلب وأنه قد تصور هذه النسبة في نفس ما غير اعتبار حصولها أولاً حصولها في نفس الامر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق كالتوهم والافتقار وبمسألة حكمة ومورد الإيجاب والسلب ونسبة توثيقية أيضاً نسبة العلم إلى الخاص أعني التوهم لانه لا تصور أولاً وقد نسي سلبية أيضاً انما اعتبر انتفاء التوهم وقد تصور إيجاب حصولها أولاً حصولها في نفس الامر فإن زود فهو التلك وإن أذعن بمحصولها أولاً حصولها فهو التصديق التمس بالحكم بإنشائي الثاني عند المتخصصين فالنسبة التوثيقية تعلق بها علوم ثلاثة اثبات

المذكوران اتحاد قائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر ونسبتي الثاني له ليس مطابقاً له وأما اذا تأملت ورجعت الى وجدانك طمأنينة انه ليس في الحقيقة بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هي نسبة المحمول الى اللزوم بمن اتحادهما مع أو عدم اتحادهما مع على وجه الاذعان لا أشك في صفة من ذلك قال السيد الزاهد والمحقق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجوه ولا يقتضيه الوجوه بل الوجوه ما ك يفقه والبرهان قائم على بطلان ألا ترى أن الحكمية عن أمر والتي يحصل بالنسبة الخلية لا مدخل فيها لنسبة الأخرى ولو كانت خلعتا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللزوم على ما زعموا لكلمات مستقرة بالقومية وهو غير مقبول انتهى وأما هذا فنزاعاً قيل على قول المتخصصين وليس هناك نسبة أخرى الخ لا وجوداً للنسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب مما لا يشك أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الإيجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الإيجاب والسلب فيها سياق من قوله ومورد الإيجاب والسلب فالمراد منها الإيجاب والانزعاق عند استعمالها بكلا الاصطلاحين (قوله) وأنه قد تصور بمثل السلب قائم أنه قد حلق وعلى أن النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمة) لكونها مورد الحكم بل في الثاني (قوله لانه لا تصور أولاً) ذم على ما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العلم إلى الخاص جار في نسبة سائق النسبة للتذكير بالسلبية أيضاً فلم يمسوا مطلق النسبة بالسلبية كما سموا بالتوثيقية (قوله انما اعتبر انتفاء التوهم) بمن أن النسبة بالسلب خاصة بالتوهم الثاني من النسبة للتذكير وليس لمطلقاً كالنسبة بالاسم الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالتوهم الأول فلفظ النسبة الإيجابية ولفظ النسبة التوثيقية أيضاً انما وقع في مقامه السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورها في حد ذاتها من غير اختيار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وثاني هو تصورها باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الايمان به الذي هو التصديق (قوله فغده ظهر ان الثاني الخ) ظهور عدم كون للمنى الاول من للمنى الثلاثة التي ذكرها الخيال تحكم أمراً متعارفاً للوقوع والالتزام من حصر النسبة التي بين زيد والثاني في الوقوع والالتزام وتظهر ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وتظهر ان الايجاب والسلب للوقوع والالتزام من قوله تعلق الثبوت أو الابطال اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والابطال هو الالتزام وتظهر ان ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله وبشيء نسبة حكيمة ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فيه الغشبي للنفق الخ) عبارة بعد ان شرح كلام الخيال وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على الحكم به ولم يشرع لها لغتها انتهى فليس الغشبي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو الالتزام وانهم قلوا نفس لان المراد ذات الوقوع أو الالتزام لا أدراكها وحيث يكون للنفق قدس للمنى الاول في كلام الخيال على النسبة الحكيمة بمناعتها عند التأملين أعني النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع والالتزام فانه للوافق لقوله في لغتي اثبات ادراك ونوع النسبة الخ اذ المراد بها هنا النسبة التقيدية على زعمه كما سيأتي والغشبي جعل على النسبة العامة المحرمة كما لها في الشرف الثاني كذلك بناء على ما عرفت الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرس للمنى الاول الى هذا الاختيار أعني الوقوع أو الالتزام فدعوى عدم تعرض الخيال له منوعة ويتوجه على المدعى أيضاً بناء على جعل عبارته على ما ذكر ان دعوى علاقة الحلاقة على الوقوع أو الالتزام دون الحلاقة على النسبة التقيدية منوعة بل بعد تسليم إطلاقه على النسبة التقيدية فلازم بالحق ولعل الغشبي لم يحل قول للنفق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بمفهومه لأحد الامر من الوقوع أو الالتزام ولان اتصاف (٩٤) كفة نفس لا تارة الى ذلك وحيث يكون للمنى الاول الحلاقة على أحد الامرين

تستلحق للثبوت وتصح دعوى التعلق لان الحلاقة على

تصوران أحدهما لا يحمل التيقن والثاني بحسبه والثالث تصديق فغده ظهر ان الثاني الاول أي نسبة أمر الى آخر ليس أمراً متعارفاً للوقوع والالتزام كما فيه الغشبي للنفق حيث جعل للوقوع معنى

آخر

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قتله قال العلامة ميرزا محمد

استدراكاً على صاحب الرسالة التقيدية في اقتضائه على ثلاثة معان تحكم وان لم يكن الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء التقيدية أي وقوع نسبة أولاً وقوعها والثاني الحكم به والثالث التقيد به حيث اشتباها على زيد أحد التقيدين والآخر أثر سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما مراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الارعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندنا ذكره سواء كان الإطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز وتظهر ان الوقوع فقط لو كان معنى محسوس لكان في لسان أهل المتعلق سواء اختصوا به أم لا اذ القليع به ليس هناك عرف خاص غير المتعلق في إطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على اعتبار الغشبي في عبارة للنفق ان معنى الحكم النسبة التقيدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لاشبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غاية ان للنفق زعم الثبوت فيها والسكلام به في ذلك لاني أصل الأحلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط غير متحقق وعلى تسليمه فبراه من النسبة في قولنا وقوع نسبة فقط النسبة العامة المحرمة أعني وقوع المحمول لموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتصافه به أو عدم اتصافه ويكون الوقوع للمضاف اليها بمعنى غشبيتها في نفس الامر سواء كانت إيجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمنى الثاني وادراك الوقوع فقط كما يستبعد ليكون مالاً البهرايين واحداً وأنت بعد هذا فهم حال مخالفه به بعض التأملين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريحاً في أنه الحاصل الايجاب والسلب على للمنى الثاني فيما كان في السكلام معناه اليها مقسود أعني فقط للورد ولا خلاف ان مورد الادراك هو للمولى لتتعلق للتقيد بين للمنى الاول والحكم والمضى الثاني بان الاول معلوم والثاني جزاء صريح في التلويح والسبب من كتب على نفسه انه لا يلزم الصواب حتى لو ظهر يترش الغشبي بان حمل الايجاب أو السلب على للمنى الثاني يحمل التلويح على معنى

الحكم بان الاول معلوم والثاني مع له صريح كلام الشارح في التفرع ولكن ما الحجة والتم حجة كذا المجادلون (قوله ان معنى قوله ادراك وقوع الشيء الخ) صامه ان ليس معنى قوله ادراك وقوع الشيء الخ انك تصور مفهوم النوع المتألف للشيء وهو للمشيء الذي يقع حيوانا من ما هو وقوع الشيء ولا لك تصور لشيء النوع للشيء على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ الشيء المتصور على هذا الوجه إما ان يكون حصولا في الزمن لآخر وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث لها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فثبت إما ان يحدث في النفس حالة معينة بالانكشاف فكذب والا فاما ان يحصل فيها كيفية مجوز بها النقل قضيها مجوزا أسلويا فتش أو مجوزا مرجوحا فوم أو واجبا غفل وان حدثت فيها كيفية جزئية فلا يخفى إما ان تكون غير مطابقة للواقع فمطل متركب أو تكون مطابقة له فان كانت نابعة غير زائدة بازالة التزويل فيقين وان كانت زائدة بزيادة فتلذيد والارادة الاول منها تصورات كان تصور مفهوم النوع متفاد كذلك واليوق تصديقات بل للادراك ادراك ان الشيء واقعة أوليست بواقعة وادراك ان الشيء واقعة الخ معناه ادراكا كذلك على وجه الاذهان والذبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي للتصديق ومن هذا ينجلي فله الفرق بين العارفين أي ادراك وقوع الشيء أولا وتوحيها وادراك ان الشيء واقعة الخ من وجوبه وان ما ذكره الحاشي سابقا من قوله يعني ادراكا بطريق الاذهان توضح الجليل لا يقد فيه ولما ترك هنا قال الفاضل بيزاين في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان الشيء واقعة أوليست بواقعة صارت لفظة الاشتغال اسما للاذهان وقوع الشيء أولا وتوحيها وأما ادراك وقوع الشيء أولا وتوحيها فاسم لشيء متفاد المراد من الشيء في قولنا ادراك وقوع الخ أهم من الحقيقة أي اعمد الحصول بالوضع والشرطية أي انعكاس الثاني بالقدم أو متافقه له اذ هذه الثلاثة في التوجيه يدرك وقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالية عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر تصحك وان معنى قوله لشيء أمر الخ تعلق أمر الخ وقوعا كان أولا وقوعا ان كان الاجاب والاسباب بمعنى النوع واللا وقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الاجاب أو مورد السلب ان كان معنى ادراك ان الشيء واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطالين الشارح في شرح

واقعة لشيء بينهما وهي متبادرة فثبت ان تعلقها بالتصديق والحكم في نحو قولك اليائض عرض فاعلم تصديق وحكم آخر هو ان ادراك النفس ان الشيء بين ذلك الشيء وبين واقعة واقعة ليلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متعلقة وهو باطل قطعا فلما للدرك بعد ادراك الشيء بين الطرفين أمر اجالي اذا غير عنه التفتيش يلزم فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك الجدل كما يشهد به رجوعك الى وجد انك قد انشأ وفتح عليه بمضمون تفهيمنا حيث قال من الملقاة من لم يفرق بين ما يجرى الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يحصل للمشيء الحرفي اذ هو آلة وراية بين الحاشيتين يحكموا عليه بقاءت زعمان متعلق التصديق ليس الا لشيء للمحولة بالعرض على معنى ان هناك أمرا جملا يضعه النقل الى لشيء يحكم عليها بالواقع وسلب أي ان الشيء واقعة أوليست بواقعة ولوجع اليائض عرض أو ليس اليه ان اليائض عرض مطابق للواقع أو ليس اليائض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وجوده عن الصناعة فكيف يحكم على مالا يلاحظ بقاءت أو ينحل الشيء الى ما هو يحتاج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد الحاشي ان الشيء ثلاثة أمر بسيط يمر منها بهذه العبارة التفصيلية أي ان الشيء واقعة أو ليست بواقعة فراهه بالاجمال البساطة والتفصيل لتبديد العبارة التفصيلية وليس الغرض ان الشيء حين كونها دالة بين الطرفين يحكم عليها بالواقع وسلبه ولا ان الشيء متحل حقيقة الى هذه القضية أي قولنا الشيء واقعة أوليست بواقعة لم لو لاحظ للنفس الزايلة من حيث انه مني من المعاني يصير أمرا مستقلا حاصلا لان يحكم عليه به وأيض على تقدير لزوم هذه القضية أي قولنا الشيء واقعة الخ مثل قولنا اليائض عرض كما اعترف به الفرض يلزم تحقق قضائيا غير متتابعة ضرورة امتناع الصلاح اللازم من اللزوم فاهو جوابه بصلح ان يكون جوابا لما وقد المقام زيادة غلب من محالما (قوله بكلا الاطالين) أي الجساق الاجاب والسلب بمعنى الوقوع واللا وقوع وبمعنى ادراك ان الشيء الخ

(قوله وإن مني قوله الخ) مثلي للظهور لظهور كون المركب القيدي يعني للمركب الجبري من قوله سابقا يعني أدرك
 أن النسبة الخ وقيد الثبوت مستند من قوله فالتسوية التوثيقية الخ وقيد في نفس الأمر مستند من كون التصديق الأذهاني
 يحصل للنسبة أولا صرحنا في نفس الأمر (قوله ثم أنه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والتصديق منه أن فيه دلالة
 على أن النسبة في قولهم أدرك أن النسبة الخ يعني النسبة الثابتة الجبرية أي وقوع الحصول للوضوع أو اتصاله بالاشياء الخ
 ونعبر به أنا لسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب بالتصديق أدرك أن النسبة صادقة أي متحققة في نفس الأمر والنسبة
 بمعنى وقوع الحصول للوضوع أو اتصاله بالاشياء الخ وحاصله أن أدرك تحقق اتحاد الحصول بالوضوع مثلا في نفس الأمر
 والتكذيب أدرك أن النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الأمر والنسبة هي الأعداد والنسبة والاتصال والاتصال أي تضمن بأن
 هذه الأمور غير متحققة في نفس الأمر فالتسوية في تعريف الحكم بأنه أدرك أن النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى
 واحد أي النسبة الثابتة الجبرية الإيجابية قلنا لسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتساوي أن الترادف من أدرك تحقق النسبة في نفس
 الأمر كما أنه هنا للمعنيين ذكر التكذيب منه لا التصديق بالنسبة المقابل لتصور كيف ولعمدنا للمعنى بشر الحكم فلا يقع
 تفسيره له ولا يصح الاتصال في تعريف الحكم على التصديق أي أدرك أن النسبة متحققة في نفس الأمر إلا إذا أريد من النسبة
 النسبة الثابتة الجبرية الإيجابية أو سلبية أي الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وأيا ولو ذهبنا قصر
 النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بأنه أدرك أن النسبة الخ بالنسبة الحكمية القيدية كما زعم الحاشي للمدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاب
 السيد تفسير الحكم به
 يعني أدرك وقوع هذه
 النسبة ولا معنى له إلا
 أدرك تحقق الارتباط
 بين الحصول والوضوع
 مثلا وهذا كما ترى غير
 واف إذ لا يتناول الحكم

السلي إذ هو أدرك عدم تحقق الارتباط
 وهو ليس مصدقا لأدراك تحقق الارتباط ولا لازما له ولقرينه أن النسبة القيدية هي واحد بدو هذه الإيجاب والسلب أي
 مجرد الارتباط بين التبيين وليس متضمنة إلى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة الثابتة الجبرية فالتساوي الإيجاب
 والسلب قلنا لسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا أدراك وقوع النسبة يعني تحققها في نفس الأمر وسمعت النسبة في
 قسمها كالمثال لا الحكم الإيجابي أي أدرك وقوع النسبة والسلي أي أدراك لا وقوعها عن وقوع اللاوقوع وإن لم يكن بين
 أدراك اللاوقوع ولكنه لازم فالتساوي أدرك عدم تحقق الجبرية يزيد في نفس الأمر استلزام هذا أدرك تحقق عدم الجبرية
 في نفس الأمر ولا يوجب ذلك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة الموجبة السالبة الحصول قوله وهذا أي صحة الاتصال في
 تعريف الحكم على التصديق بأنه السيد هل أن أدرك أن النسبة ليست بواقعة الذي هو معنى التكذيب مستلزم للاذهان بأن النسبة
 السلبية واقعة الذي هو معنى التصديق فقط وقلنا حكم بالأعداد بينهما ولقد أوتيت بمعنى المقتضى في تقرير كلام الحاشي فلا
 تكن أسير التقليد (قوله يشعر بأن المراد الخ) أي في التعريفين أما الأول فسكاحو الشأن في إجماع الثمرة وعليه يكون في
 الكلام متعاقب مشدود أي مورد إيجاب ومورد سلب فليز ما صنع الحاشي وأما الثاني فلا ذكره قوله ليس هو أدراك وقوعها
 فقط الخ في الكلام وكما كما بين بالوقوف على من كتب عليه وللتأنيب أن يقول ليس هو أدراك وقوعها أولا وقوعها على
 وجهه الأذهان بل أدراك غلبه كذبت وقوله ليس يعني لما أولا فلما علمت من أن النسبة الثابتة هي وقوع الحصول فتدور

أولا وقوعه مثلا والحكم أدرك تحقق هذا الوقوع في نفس الأمر أو عدم تحققه فيه وبعبارة أدراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون أدراك نفس الشيء وأما ثانيا لما عرفت من كلام السيد السند أنه كالصريح في أن الترادف من النسبة الثابتة (قوله هذا لا يثبت) لأن المتأخرين بنوا ما ذهبوا إليه على أن التصور والتصديق متباينان بحسب التعلق فقط لا يصحب التعلق إذ لو تحقق التصور بما يتعلق به التصديق لم يخلو عما يتعلق به اتحاد العلم والعلوم والجواب عن تحقيق أن التأثير بينهما بالذات لا يجب التعلق فقط بل يجب من جهة قال ميرزا محمد بن القول بترجيح أجزاء القضية كما ذهب إليه المتأخرون كما ذهب إلى القول بتباينهما بحسب التعلق فقط فلم يأتوا بأن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق إذ متعلق التصور مغاير لعدم تعلق التصديق ومتعلق التصديق لجهة ثمة وإن الشك تصور لا يتعلق إلا بالنسبة ولا يمكن التبدل بين الثابتين في قضية واحدة أخيرا لما لم يستبين أحدهما لجهة تنبؤية يؤولية يتعلق بها الشك وسبوا بالنسبة الحكيمة والنسبة بين بين وثانها لجهة كامة خبرية هي وقوع النسبة الثابتة أولا وقوعها وسبوا بالحكم والحاصل أن الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق إلا بالنسبة فلا بد وأن يكون ذلك الشيء غير الشيء الذي يتعلق به التصديق والتصديق لا يتعلق إلا بالنسبة الثابتة فلا بد من اشتغال القضية على لجهة أخرى غير النسبة الثابتة والوجودان ليس بحكم بطلانه إلا ترى أنه لا يعم من قضية زيد قائم مثلا لا زيد وقائم والشيء الذي بينهما والقيوم منهما ليس إلا نسبة واحدة ولا يحتاج في عدمه إلى لجهة أخرى انتهى بوضوح وقد تقدم مزيد لمخا فارجع إليه ومن يتكشف من استدلال المخفي في قوله والألا يزيد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثمة أي والوجودان ليس بحكم بطلانه فلا بد من المتأخرين يلزمون الالتزام ويقتضون بطلانه بل هو محل النزاع على أن للصرح به في لسان المتألفة جيبا (٩٧) بما فهم للمتأخرون أن التصديق

سوى الوقوع وللانفرد وما بالنسبة الثابتة الخبرية وأما النسبة الثابتة للتأثير فاعلمنا لا يثبت له ولا لزوم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثمة وقد يطلق على خطاب الله الشكني بالعلم المتكثف بالاعتناء أو التأثير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشتارة والتخطب في ثمة

(١٣ - حواشي العقائد أول) خلافاً قسارية وللمرة أما الأول فقد قال صاحب المراتب إنه إن نسب التعريف المذكور لبعض الثقافية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأهل المسكنين بالاعتناء أو التأثير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نزلنا الأول تشكيل والتأني وخصي أما التشكيل فاما أن يكون حصة الفعل للكاتب كالجواب أو أثر الفعل للكاتب كالكلام فإنه أثر الفعل الذي هو الترادف ونحوه وما يتعلق بذلك كذلك الثمة وذلك الثمة وثبوتها في القدم إلى آخر ما قال والمخفي وإن كان سيذكر أحسن أن يراد من الخطاب الأثر القريب عليه لكن يجازي أن يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف أن الحكم نفس خطاب الله وكلامه النفسي وعنده ما ذكره جواباً عن بعض اعتراضات المراجعة على التعريف من أن الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قدّم والحكم حادث لثبوت عدمه بالصدق وما ثبت عدمه انتزع عدمه فإما يمتنع عدمه لم يثبت عدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم أن ما بين الخطاب وبينه لا يصح تعريفه والجواب هو أن حدوث الحكم يعني مسلم بل الحادث يتعلق بالحكم بالفعل شعيراً لم كثيراً ما يفتقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فلما إن يدي اشتراك في لسانهم وهو ظاهر بطلان وقوع التصريح بأن إطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو أن إطلاقه عليه سائغة ولا سلم وقوع التصريح من جميع الأصوليين أو أن الإيجاب والوجوب متجانسان بالذات كما ذهب إليه البعض وسيأتي وأما الثاني فقدمت حجة أن يكون خطاب الله إلى من يحكم عند الضرورة فإن الخطاب العقلاني خدم مؤيد لأدراك الفعل حكم الله الذي على الصلوة والمفسدة فيا يستغل العقل به ضرورياً كحسن العدل القانع وبيع الكذب الفلاني أو نظراً كحسن الكذب القانع وبيع العدل الفلاني وكشف عن حكم الله فيا لا يستغل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وبيع صوم أول يوم من شهر رمضان ويتكروا الكلام النفسي باللفظ القاري على الإرادة فإن مذكور العبارة خدم في الخبر العلم القائم بالصدق وفي الأمر إرادة الأمر وفي الثاني كرامة النفس من فلا

ثبت كلامي متدبر لائق الصلوات قلان يكون من الحكم عدم ارادة الله اشتراك ذمة العبد بالصل أو الكف وهو محل النزاع ويتا وجهم في ثبوت قبل الشرع ولما قلنا (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شرح الرأى والخطاب توجيه الكلام نحو الغير لانهم انما قلوا بغيره والقييد الأخير لادعائ خطاب المصنوع على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواد) لا يقال انما أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليها الأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالذم المقصود هنا الا حكمه لا كما قول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فاجعلها كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم فأداه السيد (قوله) ولما قلنا (عبارة السيد وهو المراد هنا التمس الا اذا أريد بالحكم للمنفى للمصنوع وهو الحكم) أي إيراد الكلام للمنافي بانفس المكلفين إلخ وهو المنفي في قوله حكم الله بكذا وهو ما يجب به لا للمنفى الحاصل بانفسه أي الكلام المطلق يمنع ان يحمل الخطاب على مناه الاصل أي التوجيه بخصوص المنفك للمكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المنفي كما أشار إليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً بكتاب والسنة والاجماع وانقياس قد لا يتعرض له المفسر ووجه ارادة الكلام المنفي من لفظ خطاب أن يقال ان مطلق كلام لفظاً أو نسباً قل اسم المصنوع الى معنى المصنوع ثم يراد منه خصوص المنفي لعلالة الإطلاق والتقييد بقرينة ان المنفي ليس بحكم كما صرح به السيد وبعبارة وبالكلام يضاف على العبارة الثالثة بالوضع وعلى مدلولها القائمة بالنفس فخطابها الكلام بانفسه أو الكلام المنفي لتوجه به نحو الغير لانهم وأريد به هنا المنفي الثاني فان الخطاب القائل ليس بحكم بل هو دال عليه فالكتاب والخبر دلائل (٩٨) الحكم الذي هو الكلام المنفي على الوجه المخصوص فادفع ما يقال من

ان الله هو عالم بالاحكام الشرعية عن الاداء والادب الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطاباً كان الله لم يخاطب الله

توجيه الكلام نحو الغير وإضافته الى الله يخرج خطاب من سواد والمراد به هنا اما الكلام المنفي لان المنفي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السيد قدس سره في حواشي القصد سواد فسر الخطاب بما يقع به الخطاب أي من شأنه الخطاب فيكون خطاباً في الاصل كما ذهب إليه الشيخ الاخرى من قدم الحكم والخطاب ياد على أولية صفات الكلام وتوجه في الاصل أمراً ونهياً وبغيرها أو فسر بالكلام الذي قصد منه إلهام من هو متبني له ليس يكون خطاباً لها لا يزال كما ذهب اليه ابن التتقان من أن الحكم والخطاب سادتان بل على حدوث صفات الكلام وعدم

الحاصل عن خطاب ووجه ادعاءه ان الدليل هو الخطاب المنفي والحكم هو الخطاب المنفي والاستبعاد في توجه كون أقواله وأفعاله تعالى كائنات الحكم القائمة بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ينضج بإيضاح قول المفسر لان المنفي ليس بحكم إلخ بيان فتجاوز الثاني (قوله) سواء فسر الخطاب إلخ) أي أن الأشارة استوفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مني على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل ينوع الكلام الى أنواعه الخمسة الأمر والنهي والاستعلاء والخبر والقصد الأولي قال الاخرى وجماعة لم يذهب ابن التتقان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الأقسام الخمسة والقرعان متشكك على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه إليها إنما هو بحسب الصفات الازلية أو الحادثة كما أنه لا زرع فيها في الصافي الله تعالى بهذه الأنواع فما لا يزال وذهب بعض الأشارة الى ان كلام الله تعالى قائم بذاته ليس صفة واحدة بل حش صفات هي تلك الأنفس المذكورة وليس في انفسهم تحقيق هذه المناهج وإنما لفظ الخطاب للمبر به عن الكلام المنفي فسرهم بما يقع به الخطاب أي الكلام المنفي الذي من شأنه الخطاب به وقع بالصل أو بالصل المعنى عما قاله السيد وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي عزم أنه بينهم فيكون المنفي في كون الكلام خطاباً حلالاً من الانعام بقتل أو الجلب في الأصل والانعام في المال وأما المنفي بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مباحاً في المال فليس انشأ بالقوة عند التفرقين لما قلنا بعضهم من أنه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للانعام خطاب عنه من يكتفي بالصلح للانعام في المال عزم أنه بينهم ما لا يتم لا نعم بشرط العلم بله خطاب على كونه مباحاً فظهور الخصائية أعما هو العلم وأما نفس الخطابية فبالنسبة والتوجه للانعام ولو ما لا ينفذ في هذا القول بكون الكلام خطاباً في الاصل فيكون حكماً تنوعاً الى الأمر والنهي فيه وهو

أرى ألا نعري ومن تيممه وقصره يضمم بالسلام الشيء الذي قصد من داله الملم من هو مني فيه يخرج عنه الحركات والاضرابات التي بالخاصة والألفاظ الالهية ويخرج باعتبار القصد السلام الذي في قصد داله الملم للسمع فانه لا يسمى خطاباً وقوله من هو مني فيه السلام المثلل لمن لا يسمي كائنات قال السيد والظاهر عدم اجبار هذا السيد والا فلا يصح ان يقال لمن وجه السلام لمن لا يسمي أنت ملوم على خطاب من لا يسمي بل يجب ان يقال أنت ملوم على توجيه السلام له من غير تغيير بلفظ خطاب ولعل الغرض في مجمل به لانه لو لم يتغير لم ينتفيق الاقوال بالقول الذي هو مرجع هذا التفسير ولا تسلم بطان الكلام لذلك فمن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بمحدوث تعلقات الكلام فقد يحدث الحكم وتنوعه الى الامر والشيء فما لا يزال هنا تقرير كلامه وأنت خير بأن بناء القول بمحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات السلام متنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب دعوا الى ازالة التعلقات قال الأمدى في مسئلة أمر للمدوم الحق ان الكلام في الاول لا يسمى خطاباً قال الاستوي ووجهه ان الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف السلام فانه قد يقرم بله طلب العدل من ابن سيده وعلى هذا فلا يسمى خطاباً الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل فهم انتهى وبطلان فدل حدوث الحكم على تغيير الخطاب بهذا المعنى أو اجبار التعلق التجريزي لحدوث سواه فلما ازيلت التعلقات أم لا والله أعلم (قوله) وهذا معنى الخ (أي ليس معنى حدوثها اليها صفات) حادثان فالتعلق بله تعالى فان ابن التلغان من الاشارة وهم يجهلون على استعانة ان يكون له صفة (٩٩) صفة خلافاً لشكرية بل مرجع الحدوث الى

توجهه في الاول وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام السلام يتبع قدمه من قدمه ما مخطوب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحسنه يكون لاداء الحكم بالحكم بالحكم به ومن ثمرة هذا التعللين لثمة يمد من اقسام لا يجمع اقسام على ما توجهه اشارة الجبل من الاستراق والا لم يوجد حكم أصلاً اذ لا خطاب يشق بجمع الافعال فيتمثل خواص التي عليه السلام أيضاً لا يقال انما كان المراد بالخطاب السلام القسي ولا شك انه صفة لازمة واحدة ينتفيق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نقول بالسلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار ثمة وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاباً واحداً

فيه فان التسليم وجود الجنس الحقيقي كالمليارات بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والسلام جنس اخباري والاقسام أنواع اخبارية كريد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو بالخطوب الخ صنف على قوله أما السلام القسي والتجاوز على هذا العلاقة السببية (قوله) ومن ثمة هذا الخ (دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بشئ مكلف واحد كخصائص التي على الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزينة وحده واهواز الانصبة بالثاني في حق أبي ردة وحده وذلك كله خارج عن الحد تشييد بالمكتفين فانه جمع على الاتف واللام وأخذه ثلاثة لا تقا لم يتر غير المكلف لصح حله على المجلس وأجاب عنه بضمه بله من مقابلة الجبل والجبل للتبعية للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله ان أفراد للثانية بين الخطاب والافعال بالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكتفين وهو مرجع كلام الاستوي كالي وركب القوم دواجم فتظاهر ان اخبار التوزيع لا يفيد علماً فان مقادير السلام حيث ان الحكم الخطاب للمتنق يمد زيد المكلف ومعدل عرو للمكلف ومعدل علة المكلف فبين ان هناك ثمة واحداً مرتبط بجميع هذه الافعال لتسويق كل منها الى صاحبه كما هو الحال في وركب القوم ودواجم ومعدل دفع الحش ما قال السيد انه من قيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجزئ إطلاق الجبل على الواحد بل يفهم منه ان وركبه متعلق بجنس هذا الجبل لا بجنس احواله مثلاً وهو ثم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول احمد وقوله اذ لا خطاب يشق بجمع الافعال بين الاتف والتفسير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يشق بجمع الافعال وقوله الا ما تارة ثمة سواه فيه اجبار التعلق للمعزى أو التجريزي

(قوله وخرج بقوله التعلق الخ) فيه إشارة الى ان قيد التعلق ليس فلا حيزا بل هو صفة لازمة للخطأ اذا خطئه تعالى لا يختص عن تعلق شيء وقوله التعلق باحوال ذلك الخ ومنه التعلق بدوات المكلفين والجدات نحو وقد خلتناكم ويوم نسير الحبال ونشق بين الحبال ونسير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفت المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله لما طلب الفعل الخ) لم يقده بغير الكف ليقاوم وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث له وسببه الى عدم ما هو شر بإفادات وهو الفعل المحرم فلا ينافي أن طلب الكف في نفسه إيجاب ومنه يقال في الترتيبين الآخرين (قوله ومعنى التحذير عدم الخ) فيه مساهمة فإن التحذير للخطأ الخ يجوز أن يفسر بالإفاد خلافاً لمن قال إن للواجب جنس فواجب فإن الإلحاح عند الخطأ الدال على جواز الأتيان بالتسل لكن لما كان مدرك هذا الخطأ عدم طلب الفعل والترك منه عيناً فيكون فيه إشارة الى أن الإلحاح الأصلية حكم شرعي ثابت بالخطأ لا بما لا تكون إلا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جهلنا عدم الطلب هو الإلحاح هذا وفي التسليم وشرحه والخفية لما وجدوا أحكام ما ثبت دليل قطعي مخالفاً لما ثبت ينافي لاحتوا في التسليم حال المثال في الطلب المسمى لأنه استند في الباب فقالوا أن ثبت الطلب الجزم قطعي فلا اعتراض أن كان ذلك الطلب ففعل أو التحريم أن كان ذلك فكف أو ثبت الطلب الجزم ينافي بالإيجاب أن كان ذلك الطلب (١٠٠) . ففعل وذكره التحريم أن كان ذلك فكف فلاحكام ان سببه

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله التعلق بأفعال المكلفين الخطأ التعلق بأحوال ذاته وصفاته وتوحيده كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الإقضاء الطلب وهو لما طلب الفعل مع التمسك عن الترك وهو الإيجاب أو طلب الترك مع التمسك عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفعل بدونه وهو التمسك أو طلب الترك بدونه وهو التكرار ومعنى التحذير عدم طلب الفعل والترك وهو الإلحاح وهذا التقيد لا يخرج خطاب الله التعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالإفاد والتحذير كالتقصي المبيد لأفعالهم والأخبار للتعليق بأفعالهم كقوله تعالى (وأما خلقكم وما تعملون) فإن قيل إنما كان الخطاب في الآزل متعلقاً بأفعال المكلفين بالإقضاء والتحذير كما قال الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك من المندوم وهو سنة قلت السنة أذا هو طلب الفعل من المندوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل أبناً غامراً يطلب الفداء حين الوجود وسبحي ما يتعلق

والخلافاً للتسمية الأولى للمسمى (قوله كالتقصي المبيد الخ) ان قلت التقصي لغة تقص لين الأفعال الحسنة فيطلب الأتيان بها أو السبب تحريم ويجب اجتبابها فبعد الحرمة والوجوب نظر إلى أن شرائع من قبها حجة

وأما الفعل فذا المسمى في الحكم للخطأ للتحذير والوجوب ونحوه صراحته أن هذه الخطأ ليقاوم الأحكام الوضعية كالسبية والترتبة بل على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وإن كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فإن السبية أو الترتيبية شرع والوجوب الوضعي شيء آخر أشكل أشبه خروج التقص من التعريف فالتقصنة أحكاماً ولا لالة الضميمة ما من أن تكون مقصودة من الخالصة لا ليسر دعوى تولد التعريف فلاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فإن قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير ظهور لا يهتم به بما هو هذا الكلام الاشتراط وأما الإقضاء وجوب الوضعية فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وإن كثيراً من الأحكام التكوينية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة متاعلاً غير من غير ما يوجب مثالبته مثل أتيوا الصلاة بطريق الثمن والتبعية ثنائياً من السنة اللازم طائفة للمندوم وإلحاحه فقد انكشف لك أنه لا تناس من تميم الخطأ بفسر الوضع فيشكل أمر هذه التقص وتعلمه لا يمد في الزام إياها من الحكم والأحكام الوضعية لما لم تشر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضع والا فالتسبب زيادة قيد أو الوضع ليتوارها من حيث كونها أحكاماً وضعية تقدير (قوله فإن قيل الخ) هذه شبهة القاهين أي أن شذات الكلام وتوحيده بحسبها ساذجة كما أشارة إليه ونوه قلت السنة الخ أورد عليه شارح المواقف أن ما يجده أحدنا في ذلك هو التزم على الطلب ونفيه وهو محتمل وليس بصفة وأما نفس الطلب فلا شك في كونه متباً بل قيل هو غير محتمل لأن وجود الطلب بدون ما يقتضيه منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن التزم على الطلب ونفيه ليسا بطلب والابن حيناً يمتنع على ما قام بنفس أيه للمندوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً بأي الزام ويصير في امثال الامر جيد الشئع نظراً لان هناك أمراً حقيقياً لا علم لمن علمه من غايته كان الامثال موقوفة على اطلاعها على هذا الامر الفسافي وكذلك الاب حياً قائم بنفسه هذا الزام الحاج ضرورية له لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان انه المندوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولمه عليها ولو بعد قد ان الاب ومثل هذا كثير كما اننا كانت كل صديق لا يسه خافتك انا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامر وتواهي عند الحاجة عليه يرى نفسه انه الزم حين تحريره للمكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان الرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كانت عند التحرير ولو كان الغالب بنفسه عزم أو تعليق لوجب ان يكون هناك بعد حفا حالة أخرى يا يتحقق الزام التأخير وكذلك من وقف شيئاً وقال لنفيل انظر وعنا هذا كيت وكيت فحسب من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك جبر العزم نفس بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والهي فقط بالنسبة لينا وفما هو ملزم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المندوم وان ان الاول بصوم الصوم من بعد الوجودين وان نسب الى الحالة ليس بعيد حتى قال الشارح الغاية ذكر في الكتب للتبوء ان الحق ان الصوم ملزم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المندوم من أنه لا يقبل المندومين بأبواب الناس ونحوه وأستكره تكرار حتى فيها اذا كان المصطب لمندومين خاصة وأما اننا كان الموجودين والمندومين ويكون المصطب فقط للتواضع أو الناس عليهم بطريق التخليص فلا وشبهه نصيح شائع يرونه علماء البيان اشهر وعلم ان اخبار التتليب اما هو تصرف في دالة العقول وأما تعليق المصطب والاحكام بالموجودين والمندومين فموا كما يلم من دمج الى وجدانه فا قيل ان حقيقة العتب انما تفتت صريحاً بالمطابق للموجودين في زمان التي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم بكل في خروج الصفات عن السنة وأما تعليقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فنسوج الوجوب الامثال لا يقتضي ذلك. (١٠١) بل يمكن فيه كوننا مأمورين

بوجوب البحث (قوله كالوجوب والأباحة ونحوهما) من التدب والتعريم والكراهة ان كان المراد بالمصطب ما هو عليه به فطاقة التتليب ظاهرة وان كان المراد ما تقع به المصطب فالحكم حينئذ هو خلاف الاضافه وانما ذكر

السيد من ان وجود المصطب بدون من يطلب منه شيء محال فن باب اشتباه العتب الحاجز بالمصطب الواقع كما يدل بالوقوف على كلام النزالي في بحث أمر المندوم من الشخص وأنت بعد هذا نجم له لا مانع من اخبار التكليف الشرعية كما أزيله وليس للمصطب خلق تجزى حلدت وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام انما هي لا خلاصا من ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الحاجزة أولاً يقتضي ان امتثالاً لن يطلع عليها للمكتوبين بواسطة الرسل عليهم السلام والتفريعة بوجوب الامثال بها يمكن فقط الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فقلته يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لبيد صم قدراً على انه يلزمه في الحال الزاماً عاجزاً انه عند مجيء الله بصوم ولا يشارك الله ان كان ذلك لفتاً آخر ولو لم اعتبروا التعلقات الاعلامية في المصطب لاجل التأخر عنه بانه لا مكان له وجهه في الشخص فان قيل انفقوا ان الله تعالى في الازل امر المندوم على وجه الاوامر قلنا لم نعم قول هو أمر لكن على تقدير الوجود كافتة الله موجب ومزم على اولاده المصدق اذا غفلوا وبنينا فيكون الزام والالزام حاصل ولكن بشرط الوجود والتقدير ولو قال لبيد صم قدراً قد واجب والزوم في الحال صوم الله ولا يمكن صوم الله في الوقت بل في الله وهو موصوف به مزم وموجب في الحال انتهى والتفتير به ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالمثل للأمور به أي المثل الذي يفهمه المكلف على تقدير الوجود مأمور به أولاً وبالطبع فخرج بذلك من العالم وأما في شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من التدبيل) التدب والتعريم والكراهة نحو الاباحة حيث لا زام فيها والتعريم نحو الوجوب فمحقق الزام ليسا وعنا أولى من اخبار الثلاثة نحواً لكل منها في لها حكم شرعي (قوله فطاقة التتليب ظاهرة) انه لها ليست ظاهرة باعتبار التتليب بالأباحة وكذا التعريم واعتبار ان الاباحة والتعريم يجب ان يراه منها مصدره المندوم لا يصح دعوى ظهور للطاقة فان التبادر من المصدر الى المصطب انهم الا ان تكون ال في التتليب فلهذا أحق الوجوب

خاصة وقوله الترتيب في معنى التعليل كما قبله وقوله على الساحة النظر انتهى مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آراء من غير أن يشعور بالوجوب عنه كما هو الموافق لفرقة بينهم بين الساحة والمجاز ويحتل كما قبل لها في استمال الوجوب في معنى الإيجاب استمال اسم السبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو لاول عقد الدين ونسب اليه مع كونه مأخوذاً من كلام الأمام في الحصول على أشانه إليه من التحقيق والتدقيق كما يترتب من كلام الفارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول الفصل التسيي القائم بثباته تعالى لأنه ليس الفصل من الإيجاب المتعلق به صفة حتمية فأشبهه به نفس وجوباً فإن القول لثبته كان أو نسباً ليس يشبهه منه صفة حتمية أي لا يحصل ما يشق به القول بسبب ثقله به صفة موجودة لأن القول يشق بالعدم كما يشق بالوجود فلو انفصل ثقله تلك الصفة لكان للعدم متصفاً بصفة حتمية وختلفان بالإختيار فإذا اعتبر قول الفصل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث ثقله بالذات كان وجوباً فمن حيث الأخذ بينهما لا بأس بجعل الوجوب مثلاً للمحك وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالذات لمحكيب الأخذ والالزام ترتب الشيء على نفسه وأوجب بعدم التماس بين الأخذ والترتيب فإنه لا احتمالهما بالإختيار يرجع لترتيب الالزام القول بالذات ثقل القول بالذات ثقل قوله فإن الخطأ إذا نسب إلى إيجاب لا اختلاف بالإختيار وأما دليل الأخذ بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراحه وقوله والترتيب إلى إشارة للإيراد وجوابه للمذكورين (قوله لأن (١٠٢) المتبادر من الأفعال إلى) وذلك أعرض عنهم الترتيب فإنه لا يتناول مثل

الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالذات يقال أوجبه فوجب فالتبيل حينئذ ليس لما على الساحة وأما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب وأبعد بالذات عتقت بالإختيار كان الخطأ لذا نسب إلى الحكم كقولنا إيجاباً وأما نسب إلى ما قبله الحكم وهو الفصل يكون وجوباً والترتيب بالذات أيضاً بإختيار هذين الإختيارين على ما ذكر الفارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلى) يعني ليس المراد بثبوت الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن للتبادر من الأمثال عند الإطلاق أمثال الجوارح للثبوت للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم السلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم ثقله بما يشق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكفينا وعما الفصل بأنه علم أن الاعتقاد فصل القلب يلزم انحصار مسائل علم السلام في العلم بالوجوب والحواله

وجوب الإيمان والنية وحرمة الطهارة وأجوابه بأنه يمكن أن يجعل الفصل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفصل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده

ما قلناه فذهب إلى الفصل في هذه الأمور واثنان على هذا الصريح أحداهما العربي بأنه فصل يعني إلى قوله يمكن علم السلام من علم إلى أي يمكن هذا القسم أي العلم بالأحكام الشرعية صانعاً على ما خبره الفارح فيها منه أي علم السلام فإن الفارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن قسمها رسمية إلى أقسام العلم بالحواله والاعتقاد صدق للمصنف بالذات وفي إشارة إلى وجه اختلاف كلام الفارح حينئذ لم يعم الفصل وهو قسم الشيء إلى الشيء وغيره وإعزازه لا اختلاف على هذا التقدير في قوله منها ما يشق بكيفية الفصل كما هو فانه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً وكيفية الفصل الوجوب فواضح أن أريد منه ما حكم به فن ثقله بكيفية الفصل بدووه البهاو كونه جزئياً منها فإن كيفية الفصل أهم من الحكم إذ لا شك أن كل واحد من العلم بالحواله والاعتقاد أي شيء مما يشق به يكون الشرع يشبه الاعتقاد (قوله ولو تكفينا إلى) علمت أنه حقيقة لثبوت الاعتقاد فصل القلب يعني أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيناً ولو لا هذا التصريح لخرج كثير من مسائل الفقه عن تريفه كما هو مبسوط في محله (قوله في العلم بالوجوب وأحواله) كوجوب المروءة والنظر وحرمة الزنا والمحل به تعالى وأولوية تعويض المتعاقبة بالنسبة تأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتعويض وجوب الاعتقادية الوجود أو زائدته وتستشكل بعضهم كلام النجاشي بأنه أن أرواها أنه يلزم انحصارها في المسائل التي حولها الوجوب وأحواله حالاً فالزوم منوع فإن كون العلم متصفاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محاولات مثله كذلك وأن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي حولها كذاك إما حالاً أو ما لا يفتزمه مسلم وعدم الانحصار منوع فإن مسائل السلام كلها واجبة لوجوب

الاتحاد أو استجابته مثلا قولنا في السلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاتحاد بوجوده تعالى انتهى وغير خلاف عليك أن تأول الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد أقامة برهان الوحدانية عليه يستدعي ثبوت الوحدانية تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا ممتنع في ضمن مسئلة وجوب للقرعة تأمل (قوله من حيث يصدق به الاتحاد) يستلزمه إلى أن هذه المسألة التي أعصر فيها السلام تكون فيها من حيث ثبوت الوجوب وأخواته موضوعه الذي هو من أمثال المسالك وكلاما من حيث يصدق اعتقادهما (قوله بذلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالاتحاد والتخير من حيث تصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالاتحاد والتخير يصدق قوله بذلك الخطابات لاجابة إليه لاستدلاله من الأثرية (قوله كون ذلك الأحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الأحكام يصدق بها لا كون تلك الأحكام جزءا من ذلك العلم فليست يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣٧) المتعلق للذكر من تعلق السلك بالجزء ولا كون تلك

من حيث يصدق به الاتحاد إذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم التشريع والأحكام وبالتالي علم التوحيد إن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالاتحاد والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويخص باسم علم التشريع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاتحاد يسمى ويخص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية مني التخصيص ولا شك فإن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى أنهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لا أنها لا تستلزم إلا من حيث التشرع ولا يسبق العلم عند ذكر الأحكام إلا أنها قد يصير متناه حينئذ أن تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة التشرع ولم يسبق العلم عند ذكر الأحكام إلى غيرها ضمن ذلك الاسم واسم المتعلق بمعلومات تكون تلك الأحكام بعضا منها ولا يخفى وكذا كان متعلق في القرينة الأولى من قبل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية قد منع ما قبل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل السلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في السلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم انتشر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتصريح به يتصلق في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطابات للعنف إلى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعا أهم إلا أن يشكك في دفع الاستدراك فيجعل على غير الأول أي لفظ الأحكام عن الإضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيده لا أنه تصريح بما علم حشا أو يحمل التعريف ترميزا للحكم الشرعي على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم للعنف (قوله فإراد) يعني إذا كانت إرادة للمسي الثالث تسفاه

بقوله والإيماني الخ لكون التعريف سلبا يقتضي إحصاء معلوماته في تلك الأحكام لئلا ذكره فتلزم حرافة القول على تعريف المسلمين أقامه بعضهم (قوله والا لم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الزكاة كما ينصح عن هذا كلامه آخره وقوله ولا يخفى ركاهته غير مسلمة وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد الشيء ولا في جميع أجزائه كذا أورد (قوله من قبل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الأحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هنا أيضا (قوله فالتصريح به يتصلق الخ) أي فالتصريح به علم السلام والعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة الشيء الآخر من الأحكام ثم المداورة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره الفاضل المذكور فلا يلزم الإحصاء حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فلا يخفى السخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله ترميزا للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعية الواقعة صلة للإحكام العرفية وليس التعريف للذكر ترميزا للوصف المتعلق عن التخصيص بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في اللوصوف فيلزم اشتراكه منه (قوله وهو الظاهر) انما كان كذلك لان الشاهد ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما خلق به لا مجرد السكينة والمزنية والسبب والمبني وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه معلومة ادراك ان السبب الذي في مسائل ذلك العلم فتكون السبب سبباً يبدأ قبله كان خلاف الظاهر ان قلت لكن لفظ التعلق في قول الفارح رحمه الله تعالى والتم التعلق بالأول والتم التعلق بالثانية لا يلائم للمسمى الاول انه السبب بناء عليه اسقاط لفظ التعلق والاكتفاء بقوله والتم بالأول والتم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايمان بالاحتمالات الثلاثة فقط شلم من غير شكك ولو قال ما ذكر ليعلم منه خصوص للمسمى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال احتمالي لها قلت انه كما سألني منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني الحكم بمعني التصديق وهو بان جيل حجة التصديقات متشعبة بما هي متافئة منه اعني التصديقات المخصوصة او جيل التصديق على مذهب الامام متشعبة بالحكم الذي هو جزء منه فكيف حصل مع ان غاية له من تعلق السك (١٠٤) يميزه قلت ليس مناهج التكلف له من باب تعلق السك بالجزء بل

لان التباين من الاحكام
الاول والثانية هو جهة
الاحكام الشرعية للثلاثة
بكتية العمل والتمسكة
بالاعتقاد خدشها على السك
الافرايدي ولزادته كل حكم
بخصوصه لا يمتد لان
ينساق اليه وكذا حل
التصديق على خصوص
مذهب الامام مع بسده
شروع عن اجابته وبه
يتقدم شكوك بعض الفارحين
(قوله فان التردد يلزمكم
هنا) الخ) وكذلك هنا
بناء على حديث اعاده

فان اراد بما للمسمى الاول اعني النسبة التامة الحرة وتوجيهه فاعلم ان يصح حمل العلم في قوله والعلم
للتعلق الاول يسمى علم الشرائع والاحكام والثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من العلمين
الثلاثة علم اعني التصديقات بالوسائل وليس للوسائل والتمسك الخاصة بها فلا تشكك في العلم الاول
وهو الظاهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق السك بالجزء اذ
نسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق السبب بالسبب بخلاف للمسمى الثاني انه لا يأتي فيه
التوجهات الثلاث فلا تشكك كما منقطع عليه قلت عنه ويؤيده قوله فيما سبقي وسو لما يبيد
سرعة الاحكام فان للراد بالحكم هناك هو الاول فقط لا لاسمي لافادة سرقة التصديق (قوله
او الثاني الخ) يعني ان التردد اما للمسمى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل المعلقان
في قوله والتم التعلق بالأول يسمى علم الشرائع والتم التعلق بالثانية الخ عبارة عن للوسائل فالمسمى
الوسائل المتشعبة بالأدراكات لثلاثة بكتية العمل يسمى علم الشرائع والوسائل المتعلقة بالأدراكات
لثلاثة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق بالمعلوم والتعلق أو يجعل المعلقان عبارة
عن التمسك فانه يقتضي العلم على التمسك كما يقال فلان يسمى النحو فيعلم التمسك الخاصة من
تلك الأدراكات الخ) وحينئذ يكون التعلق للسبب بالسبب اذ التمسك انما تحصل بسبب من
أدلة تلك الأدراكات وانما فتنا لا بد ان يجعل المعلقان عبارة عن للوسائل أو التمسك اذ في حلها
على التصديقات بالوسائل يحتاج مني التعلق الى التكلف بأن قلت مجموع التصديقات للثلاثة

التي هي مرفقة لكن لما كان ذلك المحذور جائز العدول عنه لفرضية لم يتدل عليه بل قال يؤيده لعدم
ظهور فرق بين العدول (قوله فحينئذ يكون التعلق بالمعلوم الخ) ان قلت يعلم الحكم للمسمى الثاني هو نسبة فقط للمسئلة التي هي عبارة عن
مجموع المحمولات للوضوع وانسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا محمد باقر لا يتبدى عنه الحق وعكم به النقل الغير
للتدوير بالوجه ان التصديق يتعلق بالأدراكات بالوضوع والمحمول حال كون النسبة اربعة فيسمى قابلية المرض بالتمسك وذلك لان النسبة
مبنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كذلك المراد عند ادراك المرئي هذا
هو التحقيق الذي أقامه الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وبه ذهب الشيخ السليم الأثراني ان عند تصديقك بفضية زيد قائم
مثلا يحصل لك أولاً الايمان بان زيدا قائم في الواقع لا الايمان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة
من الأمور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بفضية قبل انتزاع النسبة التي هي ثانياً كما يتبدى بالواجدان انتهى (قوله
كما يقال فلان لم النحو) قال الفارح في شرح التلخيص انا قلت فلان لم النحو لا تريد ان جميع مسأله حاضرة في ذهنك
بل تريد ان له صلة بسيطة اجالية هي مبدأ تفصيل مسأله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بجملة النحو حصول ملكة له

(قوله يعني تأني تألفه الخ) إشارة إلى أن المراد من التعلق بالسكر هو الشكل الجمعي ومن التعلق بالبنج هو الأفرادي فلا يلزم اتحادهما وأما يلزم أننا أريد منها الجمعي أو الأفرادي فإن قلت قلنا عكس الأمر لا يلزم ثم اختر من الأول الجمعي قلت قلنا النسبة كل واحد من للتعلق المم وهو خلاف للظهور أعاده مبهم (قوله بأن لا يخالف التصديقات بالنسبة الخ) أي لأن لا يخالف التصديقات والنسب بالنسبة إلى شيء لا غير بالنسب في الاعتقادات ولا بأن لا يخالف التصديقات بالنسبة إلى فهم أحد والأما يدخل كلام أحد من فرق التلكلين وقد تقدم لما كلام نفيس يتعلق بهذا الموضوع في الحطبة نرجع إليه (قوله يعني أنه لا يدرك لولا الخ) لا يمتنع أنه لا يشهد به لولا خطاب الشارع (١٠٥) إذ التوقف بهذا الشيء متحقق

بالتصديقات الشرعية السلبية يعني تأني تألفه منها يسمى علم الشارع وجميع التصديقات المتعاضدة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال البيان عبارة عن التصديق على مذهب الإمام فيكون للمتي التصديقات المتعلقة بالأحكام السلبية تعلق الشكل بالجزء يسمى علم الشارع والتصديقات المتعلقة بالأحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما قل عنه وجه الجدل هو عدم التشكك في معنى التعلق حيث أنه لا ينبغي أن جعل جهة التصديقات متعلقة بما هي متألفة من أي التصديقات المختصة أو جعل التصديق على مذهب الإمام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه فكيف يحسن أنه (قوله وعلى التقديرين) أي سواء كان المراد العلم الأول أو الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشارع بأن لا يخالف التصديقات بالنسبة إلى فهم الآخر لا ما يتوقف عليه بحسب أنه لا يدرك لولا خطاب الشارع ولا يلزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن القسم لأن وجوده وحله وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشارع لكن يجب أخذها أيضاً منه لتصلح للاعتداد إذ كثيراً ما يعارض الفهم المتل بوقته في الفلسفة كما وقع الخلاف في الالهييات بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي الشديد فمعين البين فإنه لا يدخل فهم فيه (قوله أن أريد به مطلق التعلق الخ) أي أن أريد به كون الشيء منسوباً إلى علم أي وجهه كان فلا يرد في وجه معنى التعلق في كلا الموضوعين ظاهراً إذ يجوز حيث أن ينظر المتعلقان متباينين فيكون تعلق الحكم بكلا المتعلقين بكيفية التعلق بين قبيل تعلق العارض بالمرئى لتكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي النهاية لانه المقصود منها فلا حاجة حيث أن التأويل في قوله بالاعتقاد وأما قول القائل الخشي من أنه على تقدير أن يكون المراد بالحكم إدراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وإن أريد مطلق التعلق إذ لا يمتنع تعلق الإدراك بالاعتقاد الذي هو الإدراك بنفسه أي لا شك في صحة قولنا الإدراكات التي يعتمد منها التصديق فقط لا العمل تسمى علم التوحيد والصفات فإن غاية العلوم كثير ألقائهم حصولها في نسبها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح التلخيص

(١٠٤ — حواشي المقتد أول) بواسطة أعاده مبهم (قوله القائل الخشي) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد في الملة الثانية من مقدمة دعاء رسول ومن أخر خارجاً عن الملة من تأييد النسبة التي تشه كونه وجوده لا يعني عدم لوجوده الخارجين فلا يلزم كون الشيء على نفسه ثابتاً بين الوجوديين من التباين الظاهرة ورد عليه أن العلوم من المقصود التعمية ولا وجود لها خارجاً عن كنهية يتم الجواب للار فيها للصرح بالوجود الخارجين ما هو غاية نفسه والجواب أن العلم له في القبح وجودان ذهني وهو موجود قبل تعلقه وأصيل وهو حصوله في الذهن بعد تعلقه بنفسه كما أن الحيا يتصور التجمعة فيكون عند حدوثها لأشياء وعملها التفرق بين حصول الشيء بنفسه في القبح وبصورته في الأول بموجب الانصاف يقال وجب تجميع مثلاً دون الثاني فالعلم بإخبار الوجود الثاني مع نفسه بإخبار الوجود الأول والثاني بالنسبة إلى الأول

كل وجود اتعني بالنسبة إلى الخواص أنه مولاتا خلف كل الحيالي وأما لم يشر التعلق بنفس العمل إلى جواب سؤال وهو
 يرد بوجود أحدهما إلى ما سمع التعلق صحيح اختياره بالنسبة إلى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الأول أن يشرح بالنسبة
 إليه إقبال منها بالتعلق بالعمل إلا لفظ الكيفية لأنه أضمر وأوفق بقرينة الآتي وثانيها أن الحكم سواء كان لشيء أو لغيره كما
 أحد طرفي العمل وطرفه الآخر الكيفية وهو اعتبر لأجل العمل فلم يكن العمل أولى بالاختيار فلا أقل من التسوي
 بينهما مع أن الكلام يكون على وتيرة واحدة وأضمر كما قدمت والوجه الأول لنا من قوله أن أريد مطلق التعلق فالامر
 ظاهر والوجه الثاني من أن النسبة اشاعة بين العمل وكيفية في نفس الأمر وعبارته الخيالي لها قل عنه صريحة في الوجه
 الأول وعقلونه في الأصل تحتل الوجهين وحاصل الجواب أن الحكم في القدر لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث
 الكيفية بخلافه في الكلام يتصل به نفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الأول دون الثاني فلا جواز فضلا عن
 الأولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦)

(قوله وأما لم يشر التعلق إلخ) يعني أنا أريد مطلق التعلق فسكا لها تتصل بكيفية العمل تتصل
 بنفس العمل أيضا لكونه مروضها أيضا فلم يشر بالنسبة إلى نفس العمل للاشارة إلى إمكانية
 وهي أن تتصل بالعمل من حيث الكيفية فإن الأحكام الثابتة إنما تتصل بفعل للكشف من حيث
 الوجوب والتدب ونحوها بخلاف أكثر الأحكام الثابتة التي ما يتصل بالاعتقاد فإن تتصل بنفس
 الاعتقاد لا باعتبار كونه وأما قال عامة الأحكام لأن نفس الأحكام تتصل بكيفية الاعتقاد مثل
 معرفة الله تعالى وأجوبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا
 حاصل ما قل عنه صريحه يعني أن أريد مطلق التعلق يجوز أن يشر بالنسبة إلى نفس العمل وإلى
 كونه لكن الثاني أولى لأنه أشارة إلى تكتة وقد وقع في شرح للتأكد بدون لفظ الكيفية
 وعبارته هذا الكتاب أولى من عبارته أنه وما ينبغي أن يبر أن المراد بالكيفية على هذا الوجه
 المأروض الثابتة للعمل لا تصحيحه أو الإتيان به على الوجه للشروع والأصح قوله وتعلق عامة
 الأحكام الثابتة إلخ لأنها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والإتيان به على الوجه للشروع وليس معنى
 قوله عتقا بالعمل من حيث الكيفية أن تتصل بها من حيث أنه مفيد بهذه الحقيقة ومعتبر بها كما في
 قولهم الإنسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد أنه يلزم أن لا تكون الكيفية
 عبارة عن الأحوال الثابتة في القدر بل قيداً للموضوع وتتم له بل منتهى أن تتصل بها من حيث أنه
 ثبت له الكيفية ولها من عوارضه لامن حيث ذاته ولا من جهة أخرى تقدير (قوله وأن أريد

مبين أن عملها غاية البالغة
 وغير الملبس وجواز
 التعلق بالعمل مسلم لكنه
 على معنى التراد واختيار
 الحقيقة في إحدى الطرفين
 بلا قرينة لا يرتفعه الطبع
 السليم أفاده مولاتا خلف
 (قوله لكونه مروضها
 إلخ) أي لكون العمل
 مروض الأحكام كما أن
 الكيفية مروضها لكن
 مروض العمل والكيفية
 للحكم يعني النسبة بلا
 واسطة لكونها طرفي
 تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة أحياء مروضتها الحكم يعني الإدراك بولسها معنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم قوله أو الإتيان
 بأي من حيث التبليغ ويحتمل أن كذا أو تسويق في العبارة أو أنها هي الواو ويكون النصف تفسير كإيراد هذا قوله بتصحيح
 الاعتقاد والإتيان به على الوجه للشروع (قوله والأصح قوله وتعلق إلخ) ولم يصح أيضا يان التعلق بما سبق من كون
 الكيفية مروضاً طال ما يكون التعلق في الأحكام الأولى والثانية علق ذي الغاية بالحاجة إذ المقصود من الأحكام المتعلقة بكيفية
 العمل تصحيح العمل والإتيان به على الوجه للشروع ومن الأحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والإتيان به على
 الوجه للشروع وقد لاحظ من هذا أن التكتة المذكورة لأدراج لفظ الكيفية في الأحكام الأولى إنما نشأت لأنها لم تكن
 تتعلق بالمأروض بل بموضوع لا يتصل ذي الغاية بها أفاده بضم (قوله لامن حيث ذاته) عطف على قوله من حيث أنه إلخ وهو
 لم يشر لأن الأحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بإقايه والتعلق في الأحكام المتعلقة بكيفية تعلق بالمأروض بالمعروف فلو
 اعتبر التعلق تعلق ذي الغاية بما يكون تعلق الأحكام الأولى بالعمل من حيث ذاته كتحصيل الأحكام الثابتة بالاعتقاد ويمكن أن
 يكون لتبريد إشارة إلى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) لغير جهة كون الكيفية من عوارضه ككذا: إلخ

بالشخص، وكنونه خلق الله تعالى أو خلق العبد ما لا يرجع إلى إقادة كون العمل واجباً أو حراماً أو نحو ذلك، ويجعل أن يكون الأمر بالتبعية إشارة إلى صحة أن تكون الحليّة قيد للوضع والمذمور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو للكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) خبير للفتنات، وليس خبيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لأنه لا يذهب عليك أن هناك الاعتقاد بالعبودية وبقائه بالطرفين ليس على نحو واحد إذ الأول مثل العمل بالمعروف، والثاني مثل الموقوف بالموقوف عليه إذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التعبدية إلا على القول بمنهج الإمام فقد اجتمع هنا أمران مختلفان للظاهر أحدهما تسمي التمتع من لقي بالدار (١٠٧) ومن الذي يوافقها والتبادر

الأول قطع والثاني عدم كون التمتع على نحو واحد (قوله لا بد من ذكرهما) أي يجب على الفاعل أن يذكرهما بأن يقول ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لا يذكرهما

به (الح) أي وإن أردت بالتعلق التعلق الخصوص وهو تعلق الأستاذ بطريقه على تقدير أن يكون الحكم نفس الشيء في نفسه بكيفية العمل أن الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقبضية على تقدير أن يكون الحكم أدراك الشيء في نفسه بكيفية العمل أنه ادراك الكيفية التينة للعمل في قوله ما يتعلق بكيفية العمل لاجبة إلى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد إذ الاعتقاد ليس طرفاً قسمة ولا قضية وهو إن المراد بالاعتقاد للفتنات أي ما يتعلق به الاعتقاد في إجله سواء كان بالحق كسقطه بالنسبة أو بالواسطة كسقطه بالطرفين فإنه يتعلق بها بواسطة القضية كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحقق الموفق من أن تعلق القضية بالمتدبر يعني تعلق الأستاذ بطريقه ممنوع لأن المتدبر هو نفس الشيء أو مجموع الطرفين والقضية لكل واحد من الطرفين ولا كلاماً بدون القضية كما لا يخفى (قوله فليقتد به إشارة إلى) يعني إذا كان المراد تعلق الأستاذ بالطرفين أو تعلق التصديق بالقبضية فلا بد من ذكرهما المعك في اعتبار سقطه بالكيفية للفتنات إلى العمل إشارة إلى بساطة وهي أن موضوع القية العمل لأن التبادر من تعلق الأستاذ والتصديق بكيفية العمل كونها مستنداً ومثبتاً والعمل مستنداً إليه ومثبتاً له بناء على أنهم إذا عبروا عن الحكم العرفي بالنسبة التينية أشاروا بالحكم به إلى الحكم عليه كما قالوا من قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الأب فتكون الكيفية محملاً على العمل في القية وهي من المواضع القائية له فيكون موضوعاً له إذ لا معنى لموضوع العلم إلا ما يثبت فيه من عوارض القائية أي يثبت له ويعمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل إلى) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرصة الثاني ولا باعتبار نوع عرصة الثاني إذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحقق من أن موضوع العلم أمر من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم حصول موضوعها العمل عدم كون موضوع العمل لأن من قوله ليس موضوعه العمل أنه ليس موضوع العمل بوجه من الوجوه السابقة وإما أنه يجب أن يكون موضوع المسئلة واجباً إلى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما أن قولهم القضية إلى) قال الفاضل المحقق نعم العمل الغلب فيكون موضوع العمل فلا حاجة إلى التأويل أقول المراد بالعمل على الجوارح والأمر أن

للولو الخبائي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الطوائف وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف القية بأنه العمل بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلها التنصليّة والعمل الواقع في تعريف الحكم للأولاميين أهم من القائي وغيره قال الفاعل المحقق عليه لعنة السلفية افتراء ما نصه أي الشك في كيفية عمل قاي أو غيره كالعلم بأن القية في الوطء واجبة وأن الزور مندوب لتشي قال اللؤلؤ ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما سناه أشار به إلى جواب ما قيل أن أرد بالعمل في قوة السلفية على الجوارح فقط خرج عنه العلم باليجاب التية وتحريم الزيد والحسد ونحو ذلك مع ما من القية أو ما بين الفاعل دخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اعتبار الدعوى تدخل في إيجاب القية ونحوه بما تقدم وبالتعلق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب طرح الاعتقادات الخاطئة نفسها على أن فرداً واحداً بين مثل القلب والعلم المقام على الأول من قبل الإرادة والفرق بين العلم والإرادة من السبلات في علم الكلام والوجدانيات هي نفسا وليس كلاً معاً وهذا ما ذهب إلى شيئا من القواعد يعتبر أن ما ذهب إليه الفاضل الحاشي لا يعبد عنه والله تعالى أعلم انتهى (قوله يعني أن يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر به من بيان حكمه بغير التثنية ونكتته وتبنيها وإبطالها للذين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استعراضي (قوله كسئلة الجنون والصبي) كما يقال يجب أن يترك مال الجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والجنون ضمان ما أتلفه تقدير الأول والى يجب عليه إخراج زكاته لما لا تقدير الثاني والى يجب عليه ضمان ما أتلفه من مالها كذا في شرح جمع الجوامع (قوله بإعادة الجار) أي فيكون من جاشوكيد ولا عمل بل لا لزوم (١٠٨) فيظهر ما قاله الحياطي (قوله فإن التصرف والتصرف عليه الخ) أي والمجموع

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلاً في القهقهة وليس كذلك غيباً لا شك في احتياجه إلى التأويل (قوله ثم أنه يعني الخ) جواب عن قولهم ولا هم عدواً الخ يعني يعني أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة إذ الذين فيه أحوال قسمها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فتكون موضوعه العمل أيها (قوله وبالجملة الخ) فن كل مسئلة ليس موضوعها واحداً إلى مثل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها إليه كسئلة الجنون والصبي فإنها واحدة إلى قول الولي (قوله هنا من قيل المصنف على مسوولي ما بين الخ) يعني بإعادة الجار فلا يريد ما قيل أن الظاهر أن هذا من قيل المصنف على مسوولي ما بين على من ذهب من يجوز مقتضى الجارود ليس يقدم لاني المصنف ولا في التصرف عليه فإن المصنف والمصنفين عليه مجموع الجار والجارود قتل لونه وبالثانية الخ وقع من الحاشي بدون إبداء الجزاء ويجوز أن يكون قتل المصنف ما خبر بيده محذوف أي والقسم المتعلق بكتابة علم التوحيد والصفات أو تصديقاً بتقدير القتل والقاعل أي يسيء القسم المتعلق بكتابة علم التوحيد والصفات. فيكون مصنف الجمل على الجملة (قوله والأحكام الشرعية النظرية الخ) أي ما يكون تصديقه البطل والاعتقاد هو مقابلة بمسئلة التي يكون قصد منها العمل (قوله لأن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم إن حجية الإجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكوين الصانع ولا يعني إن الإجماع من موضوعات أصول الفقه والحجية عرض غائي له بحيث له في الأصول قبل هذه المسئلة من قيل فكيف الصانع لا يضمن له قضااً عرض الحاشي عن هذا الجواب إلى القول بأن المسئلة متفكره بين الأصوليين أي أصول الفقهين وهو الكلام وأصول الفقه لكن حجة البحث مثابة لاها من حيث لها يشق بها. آيات العقائد الدخيلة مسئلة الكلام ومن حيث لها يشق بها استنباط الأحكام مسئلة أصول الفقه فإن موضوعه الأداة الآلية من حيث استنباط الأحكام منها (قوله

منصوب على المصنف لا يخلط المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن عرض الأصوليون لطبيعة الإجماع والقياس دون آخرهما لانهما كثر فيما القى من الحاشي من الجوارح والروايات خذتم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتعلق عليها عند الأمة من دعي الذين كافة فلا حاجة إلى ذكر (قوله ولا يعني إن الإجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه إن الإجماع لا يكون من موضوع الأصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلاً نسبياً وليس

لكنه كذلك لا كونه حجة فتكون الحجة قيداً في موضوعية قبست من الأعراس القائمة قال ابن الهادي أن الله تعالى ينير على الموضوع عنواناً خارجياً فأنما يبحث في ذلك العلم ما صدق عليه لنا وجد متصفاً بهذا الموضوع هو التقيد فإما يوجد التقيد يوجد لا تأويل مع قيده بحث حيث لا أحوال له أخرى غير التقيد وهذا لأن البحث يستدعي حجة بقرته له قذا بحث من عنوانه وفرضنا أنه معرفة البحث فيما علم توشه أو لها يعلم موضوعه فظهر أن عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحجة قيداً خارجياً غير يتوقف على اعتبارها جراً من الموضوع غلظاً فموضوع العلم الموجود قابلية عن أحوال تقدير الوجود وحيث أن الله تعالى موضوع الأصول لفعل النفس غيبني أن لا يبحث عن حجية شيئا منها لأن كونه حجة هو كونه دليلاً وهو وصف للموضوع لقولنا بل أنا يبحث فيما يختص باسم الحجة من أحوال آخر من كونه حجة كذا من الأحكام فمما على كذا عندنا تعرض أو مؤثراً انتهى

(قوله كالوجود مثلاً) التاليف مائة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات الخلق ذات أي من حيث استلذا إلى تعالى وقد ذهبنا هنا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندي وهو أخنص ثمانية وتقدم في (١٠٩) العنلة بعض ما ينطبق بهذا البين

(قوله أي الصفات السلبية) وجه التغير عن الصفات السلبية بالأحوال أن الحال خدعهم يقال لما ليس بوجود ولا يعدم أي يكون واسطة بينهما نكاح أن السلب معز في مفهوم الحال فكذلك في مفهوم الصفات السلبية (قوله لأن مرجعها إلى) ذلك لأن البحث عن الامة في بحثها من حيث أنت نصب الامام واجب على الدين لأن حيث أنه فعل صدوق الله تعالى أو عن السلبين (قوله والحال) (الحال) أي فادفع توم عدم تقع هذه الملاوة على كل تقدير لا هو يصدهم ليكون المقصود أن يكون الكلام يبعث غير اللات والصفات حتى يكون للذ كوربضا توجوده بحث آخر من علم آخر كلاما من الله لا يحدى شيأ أصلا الذي من الله أصالة واستخفا ومن الكلام حبلا واجله كما سيصرح به آتاك

مولانا خالد (قوله لأنه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نفس طرف فقرات ترف السطى مهم وفي نسخة في بعض النسخ المهمة وهي ظاهرة وقوله أنه أي فروض الكليات علة ليكون القيام بالامة ونصب الامام من فروض الكليات لكن يضم مقدمة معلومة إليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وجهنا شرح للمقاصد وهي قولنا

(قوله مع القطع بأنه الخ) أي لعدم عمومها في المشككين لكونها محولة إلى أهل الحل والعقد من العلماء وأئمة ووجوه الناس
 وندوة عنه بالنسبة إلى غالب الأصماليين إذ قد لا يحتاج إليها قروناً لاستقرارها في أهل بيت وانتظامهم أكابر أي أكابر
 من غير حاجة إلى إجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج إلى الاختلاف أيضاً في كلامه اشتدال دفع ما يقال غلبة هذا كلامه
 جواز ادراجهم تحت الأئمة في الكلام لا إخراجهم له عن القنن الذي الأصل دخوله فيه فانه إن لم يخص به فلا أقل من
 ذكره في اثنين نظير ما مر في كون الإجماع حجة أقامه الشيخ خلك (قوله للحق الخ) جواب لما وقوله منقاد اسم أن وقوله
 اذه في الأصل حجة الاعتدال (قوله إذا لم يكن أبو حنيفة من أتائين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الإجازة
 حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به ثابت أبوه إلى أن كرم الله وجهه وهو منسوب فعليه
 بالبركة في ذرية فكان هذا الإمام (١١٠) من أئمة تلك الدعوة وتبعك بذلك شرفاً له رضي الله تعالى عنه ومن

نقص حصولها من كل واحد ولا غناء في أن ذلك من الأحكام العقلية ولكن لما شاعت بين
 الناس في بحث الإمامة اعتقادات قاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض وأهل الجور وجعل كل
 منها إلى متعصب فكان قضى إلى رفض كثير من فوائد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والفتن في
 الحقارة الراشدين مع القطع بأنه ليس بحيث عن أصولهم وأصليهم كثير يفتن بأعمال المشككين
 الحق للمشككون هذا الباب بأبواب الكلام وروا أدجوه في شرفه حيث قالوا هو العلم الباحث
 عن أصول الصانع وعقائده والقيمة والإمامة والحاد وما ينصل بذلك على قانون الإسلام أنه كلامه
 قدم دوج باحثاً بالنظر إلى الحقيقة ودرجها بالنظر إلى الظاهر لكونها من للمصاد فادفع ماله
 الخشي للثقل أن بين كون الإمامة من مصاد الكلام وبين كونها من التفتيت لا غير هذا كما يدل
 عليه المصير المتبادر من كلمة أنا وقوله لا أحد من التفتيت منقاداً لذهي في الأصل من الدلائل
 القوية لا غير هذا لكنها جعلت من مصاد الكلام لا ذكرنا (قوله لا أحد من التفتيت الخ)
 فإن مرجحاً خدم إلى نسب الإمام اشتبك بالصفات المخصوصة واجب على أنه فيكون خدم
 من المشكك الشبهة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد نصيبه والثابطين) هنا أنا بمعنا أن لم يكن أبو
 حنيفة رحمه الله من الثابطين كما تدرج به عبارة تناوي السراجية ولا فقد حقت لقله الأكبر في
 الكلام (قوله لما أعلموه) لاسم الواضدون للإحكام الشرعية وكانت مذهبهم في ذلك إرشاد
 التدرجين فلو كان تدرين الأحكام الشرعية شرف وعالية حيدة فلهو كذا قل منه وعصل
 الدفوع لهم قد وضعوها ولكن لم يدوتوها لأن الإرشاد يحصل في ذلك الزمان بدون تدرين لفة
 الواقع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب البد ولفظة الواقع وعكسهم (قوله)

ثم قدمه الله تعالى على أنه
 صرعه وهو عصر الثابطين
 فانه من أواسطهم لم يظهر
 لأحد منهم من الأشاع
 والشيرة والثقة ما أظهر
 له ما أخذ القنن من حادين
 سليمان وأدركه أروستن
 الصحابة بل ثابطينهم قيل
 ولا اشكال على تقدير
 تأييده الزلزال من تدرين
 تدرين المخصوص بتسديد
 القواعد وترتيب الأبواب
 وتكثير المسائل البهائية
 الشبه بأجوبها على ما صرح
 به ومثل هذا التدرين لم
 يكن في عهد الثابطين (قوله)
 بدون التدرين لفة الواقع

الأولى أن يزيد قبل لفة الواقع صفات المفاد بأن يقول لفة الواقع ولفظة الواقع وعكسهم) لا يعني أن لفظه هنا في قول الحقاني
 والخبر الأول من دليل ذلك الفصل هو صفات المفاد (قوله وهو قرب البد ولفظة الواقع وعكسهم) لا يعني أن لفظه هنا في قول الحقاني
 هنا مع ما عطف عليه أن كان إشارة إلى الصفات مع الكلام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب البد وعكسهم إذ هنا كلامه سلطون فافاً
 مما عطفوا على صفات بدون الكلام لاهل الصفات وان كانت إشارة إلى صفات بدون الكلام لا يصح تفسير ما عطف عليه بلفظة الواقع
 إذ هو معطوف على صفات مع الكلام لا على صفات بدون صفات فافاً أن يفسر ما عطف عليه بلفظة الواقع فافاً كما قد عطف الحقاني ويجعل
 قرب المسند معطوفاً على تركه وعكسهم معطوفاً على لفة الواقع ويكون قوله لفة إلى قوله ولفظة الواقع حجة لاستثناءه عن
 تدرين في الكلام على الفقه والتفسير وقوله لفة الواقع مع ما يمدد حجة لاستثناءه عن تدرين علم الله على الفقه والتفسير أيضاً
 ويمكن توجيه كلامه بختيار البين الثاني أي كون هذا إشارة إلى صفات بدون الكلام وبغيره في السطوف في ولفظة الواقع من لفة
 الواقع والارادة لفهم للإشارة إلى أن ما قبله حجة لاستثناءه عن تدرين في الكلام وهو الاستثناء من تدرين الله كما عرفت

(قوله أي الإلهام غير الاختصاص) أي للإلهام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل الثانية الخ وأما احتاج إلى التيقيد المذكور لأن الاختصاص أيضا نكتة من نكات الإلهام فلا يقابل الاختصاص سلق الإلهام (قوله مثل الثانية بالدليل الخ) أحاطه بمنى أنه يبنى عليه الدعوى والا فاقصود بالثبات الدعوى والاثبات بالدليل لأجلها ومن وجوه الإلهام تنحى الكلام على أحسن النظام وتيقه على أجل النظام (قوله سوى ما ذكر) لأجل أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاستغله بالعلماء البدنية دائما بقيام بأمره وهذا أولى عما ذكره الشيخ عليه في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي إدراك الجزئيات عن دليل أعمى التمسك الخاصة من قطع القواعد بقرينة تلقيا بغيره أي ما لها وما عليها فإن القاعدة قاضية باستماع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فيه بالأجرام بعض الأحكام ككذلك يجوز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في التحل لاستدعائه زمنا أو لامر آخر وأراد بالنسب النسب الانسانية وبما لها وما عليها أحكامها فتنتج به وما تنضرو دنيوية كانت أو أخروية ولظهور أن القلة ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق شيوها

(لإلهام أي الإلهام غير الاختصاص مثل الثانية بالدليل الذي هو الأصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلا فانه لا يتطرق إليه الشبهة حيث لا في أول الأمر بخلاف ما إذا ذكر الحكم أولا فانه يتطرق إليه الشبهة من أول الأمر ومثل كون الفرض متيقنا بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا قل خه مثل لزالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لما توهم الخ) إشارة إلى أن الاختصاص أمر إذا في التقياس إلى ما توهمه لأنهم حققوا بمنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلا (قوله مع أنه من التاميين) فيه أن مالكا وجه الله من تبهم على ما قال في التثريب في تبيل رواية الأكار من الأصناف أو تاسي عن تأيد كالأحرى والأصناف من مالك (قوله فإن قلت القلة نفس معرفة الأحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة القلة معرفة الشيء ما لها وما عليها (قوله قلت للمعرف هنا هو السائل) بمنى أن العلم قد يقتضي على التصديق بالسائل وقد يطلق على نفس السائل فالمعرف بالتثريب الشهور هو علم القلة بمنى التصديق بالسائل والمعرف هنا أي في عبارة الشارح هو علم القلة بمنى نفس السائل فالقيل وسدوا السائل الدلالة التي تنبئ العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بالقلة وأما قيد السائل بالمدة لأنها للمبدء فلم بالأحكام من أدلتها التفصيلية لا بالسائل نفسه ومنى أنادتها فلم المذكور أن من

الاقادة غير المحصول وكلامنا في الإقادة فكيف قيد السائل مع أدلتها فلم بذلك الأحكام وإن حصل من مسائله ذلك فإن أراد بمطالبة السائل بمطالبة أقانها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالبة فقد جعل للسائل عبارة عن اتفاقها ولا بمنى ما فيه وإن أراد بها ملاحظة أنفس السائل فلا يكون ذلك إلا بأن يطاق العلم بها ليكون ذلك عين القلة ثم إن قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق إذ لا شك أن الواجب فلم الاستدلال هنا إنما هو بمطابقة أفعال ذلك الخبر مع دليل صدقه فانه يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لأنك ستعرف أن القلة بهذا المعنى يوجد في المقيد أياً من أن الشارح يحدد بين التدوين الصادر من السلف بها وقد وقع التدوين عن مثل مالك وجهه الله على أن وجود القلة بهذا المعنى في الجهد غير مسلم لانه في صدق استنباط السائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له أنه لو طالبها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالأحكام فالحق أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح إلا أن يقال إن النسبة المذكورة منه ينتظر إلى مطويعهم الخاصة بالتدوين التاميين لم بالمطابقة لا بالنظر إلى علومهم القائمة بهم أنه مجرد عنه (قوله ومنى اقتضاها) هذا المذكور الخ (إشارة إلى دفع ما توهمه وهو أنه إن أريد بالسائل للدلالة مجموع السائل والدلائل فالملق أسامي العلوم على المجموع غير مقبول وإن أريد نفس السائل للقرينة بالدلائل فيحتاج إلى التثريب إلى الجزاء بسلامة

السببية لأن الملبى ليس المسائل المتروكة بالدلائل بل الملبى له هو الدلائل والمجاز أيضا غير متاخر في التعريف كوحاصل المنع احتيل
 الشق الثاني بأن يلزم التجاز ولما قال الحنفى وهذا التردكاف في حصة الأداة وشأن غيره الرسول لكن التفرق بينه وبين خير
 الرسول ثابت لأن الملبى في خير الرسول هو المقتضى ونحن فيه هو المسائل والمائل للمقولة وكل واحد منها يصح إقامته فلم كما
 صرح به في قوة التقدمة في كذا أه للفت (قوله لهم الآن يراد بالأداة القسمة) فك أن نقول أن سوق الكلام يخرج
 مثل تلك الأحكام فلا حاجة إلى (١١٢) نحو المراد أنه كثرى (قوله والرد بالأحكام) أى الأحكام السببية

طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها حصل له مرة أحكام تلك المسائل عن دلالتها وهذا
 التردكاف لصحة الأداة كما يقال خير الرسول يبيد الشك الاستدلال يبيد أن من طالع خبر الرسول
 مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالقبولات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل
 له الشك بحكم ذلك الخبر خلا استدلالا قل عنه طينته يراد بالأحكام لتلقي الأول من المائل الثلاثة
 انتهى يعني القسمة الحرة أما عدم إدراك أدوار القسمة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت أعلاه
 بهذا الشيء نفس المنة فطاهر وأما عدم إرادة خطاب الله التعلق بأفعال السكتين بالاعتقاد والتقدير
 فلا استدراك قيد السببية لكنه على تقدير الحمل على الشيء الأول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة
 الأحكام العملية الغير الشرعية عن أدلها كسائل المحكمة السببية لهم الآن يراد بالأداة الأداة
 السببية (قوله فك أن نقول الخ) أى فك أن نقول في الجواب عن السؤال المذكور أن المراد بما
 في قوله ما يتصلح معرفة الأحكام الكلية مثل الصلاة وأجبة الصوم وأجبة لها الله والمراد
 بالأحكام الأحكام الجزئية المخصوصة بنحس شخص مثل الصلاة وأجبة على زيد بقرينة إضمار
 المعرفة بها فإن الشرع تنصل في الجزئيات قلبي مساو العلم بالأحكام الكلية للقبلة فلم
 بالأحكام الجزئية بلفظه ولا حقه في محته ومسايقته لا هو للقبول فالتفاضل الحنفى وهذا ترجحه
 وإن كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الأداة
 اجلا الخ) كما لا يخفى أقول وسأني في ما بعده في بيان ذلك القول فلا ذكره في فيه اشكال
 وهو أن المأخوذ من الأداة التفصيلية هي الأحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفى للدق ويمكن
 دفعه بإخبار أن الأحكام الكلية إنما كانت مأخوذة منها لتكون جزئيات تلك الأحكام أيضا
 مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله من أدلها حالا من ضمير يبيد فتشني
 مساو العلم بالأحكام الكلية للقبلة معرفة الأحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الأحكام الكلية
 مأخوذة عن أدلها التفصيلية فيها فلا اشكال في شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن
 الفساد ولكن أى قائدة في أخبار أقادة تلك الأحكام الكلية للأحكام الجزئية في التعريف
 تدبر (قوله وقد يقال التعاير الاختياري كلف الخ) بأن يقال العلم بالعلم للذكر له تعليل تلقى
 بالعلم وتلقى بالعلوم فهو بإخبار تلقى بالعلم ويقام به مفيد نفسه من حيث تلقى بالعلوم وصيرورة
 آة للاعتناء وما له إقادة الأخبار الأول للاختيار الثاني فإن قيل العلم سبب للملومية كما يقال علم

المضافة إلى المعرفة التي هي
 مفعول يبيد (قوله للقبلة
 تعلم الأحكام الجزئية الخ)
 وجه الأداة ظاهرة إذ
 السكتات تطبق على أحكام
 جزئيات (قوله لكن
 لا يناسب ما ذكره الخ)
 وجه ذلك أن هذا القول
 صريح في أن الأحكام
 السببية إنما تستلزم أدلها
 على ما هو صريح قوله في
 إقامتها الأحكام بخلاف هذا
 الترجيح أنه كثرى (قوله
 مأخوذة منها بالواسطة) قال
 العلامة الكثرى ليس
 جنى إذ لا كلام في ذلك
 وإنما الكلام في أن هذا
 التعريف حينئذ يقتضي
 أن تأخوذ عن الأداة
 التفصيلية هو الأحكام
 الجزئية لا بعد على أن
 للتصديق إقادة الأحكام
 الكلية قطع مع أنه لا
 دليل على إخبار بالواسطة له

(قوله وأجيب بأنه يمكن الخ) قال الكثرى يرد عليه أنه لا قائدة في إخبار
 تلك الحال حينئذ في التعريف إذ لا شك أن الأحكام مأخوذة عن أدلها بل ربما تدبر بخلاف الواقع (قوله بني شيء
 وهو الخ) وفي آخر وهو أن الأحكام السببية إنما هي أحكام الشرعية التي جعلها الشارع منسأ كلامه فالعلم حينئذ
 أن المراد بها الأحكام السببية الكلية ليوافق كلامه ذلك عن أن هذا التوجيه وإن أمكنها في التفرع لكن إخباره في الأصولين
 لا سيما في الأصل الأول مشكل جدا أنه كثرى.

(قوله لا يثبت ان اخبار التبار الاخباري الخ) وأيضا أي قاعدة في اخبار الأداة المذكورة في التعريف فالحكم بالأحكام كان حاصلها قبل الأداة عن هذا التعريف ليكون التعريف ليان الثقة من الصفات الكسائية وهذا هو في مقام التعريف وإنما قلنا ذلك إذ لو لم يكن العلم بالأحكام حاصل قبل الأداة حيث يمكن لشك التبار بين التقيد والمقاد حقيقيا لأخبارا وأيضا قوله عن الأداة التفصيلية يأتي هذا التوجيه فلهذا لا يثبت على من له أدنى مسكة له كثرى (١١٣) (قوله مسكة استحبابه) هي عبارة

زيد بغيره صفة كمال فانه من حيث قيمته يزيد عليه نفسه من حيث أنه أمر يخرج به عنه من القوة إلى الفعل بلقي به ومعه : فإنه به خروجه عن القوة إلى الفعل مع الحياة • قال الفقيه للدق فقلت التصديقات من غير أخبار حصولها في النفوس الإنسانية بغيره ومن حيث حصولها بها مقدمة انتهى كلامه • وفيه أن الحصول في ذهن معتبر في حقيقة العلم والتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الإنسانية لا تكون علوما وأيضا لا يمكن لأداة مع قطع النظر عن حصولها ثم • لا يثبت أن أخبار التبار الاخباري تكلف لا يثبت مقام التعريف قلنا هو والأحسن أن يقال إن التقيد هو العلم بجميع تلك الأحكام والمقاد هو علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق بينهما ذاتي لتبار السك والجزء فثبتت معنى الأداة لتسازم معلومة بشكل معلومة الجزء انتهى وقيل ماسر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل للمرف) أي أما جعل للمرف بغيره ما بغير معرفة الأحكام الخ مسكة استنباط للسائل عن أدلتها ولستحضرها بلا تحجيم مستكشف جديد كان العلم كما يطلق على السائل والتصديقات بها كذلك يطلق على المسكة الخاصة بها كما صرح بالفتح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للمسكة أوسع فما يلبد قوله تدوين المسلمين وترتيب الأبواب والقصول لأن التدوين والترتيب لا ينفذان إلى المسكة عرا فبذلك المرف قد تدوين معلومة بعد تدوينها قلنا • وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السابق لأن تدوين العلوم بعد تدوين العلم عرا فلا كبت عر فلان وسسته • وأما تدوين للمسكة في بأيد التدقيق السلام له ولما قال في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصى في شانية أبواب ظاهرا هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن عس الأصول والقواعد الخ فاندفع ما كان المفاضل الجليل أنه يجوز أن يستدوين للعلوم التي تحصل بسمرة علوما للمسكة تدوين للمسكة كما يستدوين للعلوم تدوين العلوم انتهى ورد على قوله كبت عر فلان وسسته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا العلوم (قوله لتكرير دعي أول الحياة لزوم نقاعة للذات الخ) كان التقدير أي غير المجهد أنا طالع السائل مع الدلائل يحصل له العلم بأحكام تلك السائل عن أدلتها فيكون قريبا مع أن الأجسام على أن الثقة هو المجهد قال في شرح المختصر المعنى أورد على حسد الفقه أنه إذا كان المراد بالأحكام أبشع في بطره لدخول التقدير أنا عرف بعض الأحكام من الأدلة التفصيلية بالاستدلال لا لا تريد في العاصي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بكونه ذلك أي العلم ببعض الأحكام من الأدلة التفصيلية

(١٥ — حواشي الفائد أول) — الفتح ما يدل على أن التقسية قد وقعت بآلة ما هو للتدوين بل يمكن في انتظام كلامه أن يقال ما سمت الحاجة إلى التدوين ودرتوا وسوا ما هو حاصل لهم وقت التدوين من الثقة بالغة الخ بل لو لم يذكره أولا أشارت إلى تعريف الثقة بمعنى السائل وما ذكره ثانيا أشارت إلى تعريفه بمعنى التصديق للسائل وجعل هذا الثالث مرفعا له يعني المسكة ليكون تبيها على أن أساء العلوم متعلق عن هذا الثلاثي الثلاثة فكان أحسن وألطف به (قوله أي غير المجهد الخ) باعث التفسير تعيين المراد من المفضل المشترك قال للتدقيق يطلق على ما يقابل المستند وهو السامي كما يطلق على ما يقابل المجهد

(قوله مع انه ليس بغيره الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه خدعه هو المجتهد فلا يكون عليه قضا مع دخوله في خدعه والقول بانه اجبا في بعض الاحكام قد من يقول يتجزئه يقضى الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل والالزام بطلان (قوله فالدفع مائة الفاضل الخ) ونسأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين منبى الله والمجتهد فان الشرع قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة الشاهد وما نحن فيه هو الشرع بالشيء الاول ولما ذكره الفاضل هو الشرع بالشيء الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به التسلط وقد يطلق ويراد به الباطل حيد مطلقا سواء كان مستدلا مستتباً أولاً وتناظراً ثانياً انتهى نحن فيه هو المجتهد بالشيء الاول وما ذكره هو المجتهد بالشيء الثاني فقد حصل لفاضل الاشتباه بين اولها من قوله وأما الشرع فهو الذي حصل له التفرقة للفاضة بالا دليل. ومعلم ثانياً من قوله على ان من طالع المسائل للفتنة الخ حسدا والمظهر أنه لو حل العلم لشرع بها حل للسلوك لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا الشيء لا يوجد في الشرع غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالشيء لذلك كذا لو اريد بعد المجتهد والمظهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العلم به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً) « فيه نظر لا (١١٤) لا دليل هذه التقدمة قوله لأن وجوب السبل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع متوخى لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه من غنايل الواقع هو حسا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المقتضون الذي تؤول اليه المبرأ لاجماع الشاهد على ذلك فوجوب العمل به عليه انما هو ذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كمنه ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجته الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان من هذا

مع أنه ليس بغيره اجاباً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه خدعه هو المجتهد لا لغيره فلا يكون عليه قضا مع كلامها فالدفع مائة الفاضل الخ وفي نظر لان الفقه على اول الاجابة هو المسائل للفتنة لمرة الاحكام عن أدائها التفصيلية وأما الله فهو الذي حصل له التفرقة للفاضة بلا دليل فلا يلزم دفعه للفتنة على أن من طالع المسائل للفتنة ووقف على أدائها التفصيلية لا يكون مقتداً بل مثلاً جديداً في تحصيل التفرقة بين المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قبل هذا اليراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث أيها الله الشرع انما يمكن ان يعلم بالاحكام الكلية للتبعية لمرة الاحكام الجزئية عن أدائها على تقدير الجواب الثاني أو لمرة عس ذلك الاحكام الكلية عن أدائها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون قضا مع أنه ليس بغيره اجاباً لان الفقيه عصى بالمجته خدعه تلك يتبدل عن حسا يجعل التفرقة بين البين وجعل الامارة بالامارات أي الادلة الثبوتية فالفقه العلم بالاحكام الكلية للتبعية فبين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الثبوتية ولا شك أن فهمين البين بالاحكام عن الادلة الثبوتية عصى بالمجته ولا يوجد في غيره وذلك لان المجته اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن يحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاقا حصل للمجته

قضا هو على مذهب من قال ان كل ما هو مشهور للمجته فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجته ظن مصيب « وأما من قال المجته يفتي ويصحب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده المجته على قضاي بالحكم المقتضون بل يجب عليه العمل وبقيت الحكم بانظر الى الدليل عند وإن لم يثبت في حق الله قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وقاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح التلويح وهو ان الحكم للمقتضون للمجته يجب العمل به قطعاً بدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يسلم قطعاً انه حكم الله تعالى وإلا لم يجب العمل به وكل مانع قطعاً له حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل حكم للمقتضون للمجته معلوم قطعاً فالفقه على قضاي والظن وبقيت اليه ثم قال وحده أنه لا دليل ان كل حكم يجب العمل به قطعاً على قطعاً انه حكم الله تعالى ان يجب العمل قطعاً بما يقتضيه حكم الله تعالى فوله وإلا لم يجب العمل به عين النزاع وإن جازي ذلك على ان ما هو مشهور للمجته فهو حكم الله تعالى فضا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضاماً لاسمي له أصلاً اه تلخيص من هذا ان تحصيل البين من الامارات للمجته إن لم يثبت الدليل فضا هو على المذهب لغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجته ليس بمصحب في كل حكم استبعدت لست يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اه كفتري

فلن يحكم بكون معلوما عنده قطعا أما الأولى فلا تنفاد الاجماع على أن الحكم للمحقق الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثير الاجماع في ذلك حتى صارت مشاورة الثاني * وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل أن الحكم الظني من حيث استلزامه من الدليل الظني قلبي لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصاه إلى العلم بثبوته قطعا فتدفع مابطل الدليل للوجوب لنا كان ثبوتاً كيف يكون العلم بالحاصل به يثبتاً لأنه من حيث استلزامه من الدليل الظني قلبي وكونه يثبتاً مستلزام من خارج فثبت أن تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لا تنفاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف القدر فان ثبته لا يفي إلى علم لعدم تنفاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل القدر على خلافه فلا يلزم كون القدر قتها بهذا الذي وهذا التوجيه أعني حول الشرعة على اليقين والأداة على الامارات * يتأتى في الجواب الأول إذا يصير للمعنى ويسموا المسائل للادلة للتقسيم يبين بالأحكام عن الأدلة الثبوتية والافتقار ولا يخفى في عدم صحته لأن معاملة المسائل مع الدلائل لا يبعد اليقين بالأحكام عن الامارات وأن كان للمطالع المجتهد ألا يرى أنه لو أدى به في الزمان الثاني إلى خلاف ما أدى إليه مرة أولاً لم يطالع المسائل التي أدى إليه وأما مع دليل لا يبعد له وجوب العمل فلا يبعد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكمه فانه يبعد اليقين به من لمرارة مادام ذلك التصديق بقاء وأما إذا أدى وأما إلى خلافه فلا يفي ذلك التصديق هنا تحقيق ما نقل عنه من قوله * وأما على باقي الاحوية فتستدفع بمحمل الشرعة بمعنى اليقين والأداة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انعم شأن المجتهد لا تغيرها التوجيه لا يتأتى في الجواب الأول كما لا يخفى له وبما ذكرنا من وجه عدم ثبات هذا والتوجيه في الجواب الأول اتدفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تعيد المسائل بالمقتضية الخاصة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لأن معاملة المسائل ليست مفيدة يبين بالأحكام سواء كانت يثبوتية أو غير يثبوتية بل لتقديره هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام بالياً فاليقين باقي وأما زان (الباقيين) كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق وهذه للباحث زيادة تفصيل وإن أردت استقراءها فليكن بمحبة السيد الشريف عن شرح المختصر المضفي من مباحث الاجتهاد وتعميق الفقه (قوله نابة ما قيل الخ) جواب عن الأيراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اننا لانعلم ان لذلك ليس بغيره بهذا فليس في ذلك فاجيل معنى آخر لفقه غير ممكن حصوله لفقه مادام مفقداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجامين) يعني ان بين الاجامين تائياً لأن الاجماع على ان اتقنه من العلوم للدولة بنظام ان يكون القدر الغير المجتهد الشاكر تلك المسائل للدولة قتها اذا لم يفتقها إلا العلم بالثبوتية واقفقه هو للمسائل للدولة والاجماع على عدم ففاعة غير المجتهد بتاييه توجب التوفيق بينها ولا يحصل ذلك إلا بان يحصل لفقه سبيلان أحدهما ما يمكن حصوله بنفسه وهو العلم بالمسائل للدولة فاجيل حصوله له يكون قتها * والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالأحكام عن الامارات فاجيل عدم حصوله له لا يكون قتها (قوله بلاسطة الحقيقة الخ) فان قيد الحقيقة مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاحتمالات الا أنه كثيراً ما يخلف من القضاة لوضوحه على ما صرح به للعارض في التوفيق في بحث الحقيقة والجزاء (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم حيزايل والرسول

(قوله) إنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد الخ (حاصل ذلك انهم استقروا في اجتهادها لا يبدل قبل لا يجوز لهم ذلك لتقدمهم على الناس بوجوه. ومن يرأى فيه قوة تعالى (ان الباع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قبل لا وقبل لم قلنا جاز اوجب هل يجوز عليهم الخ في اجتهادهم أو هم مسمون عنه في الاجتهاد قبل البان وقبل الأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليها السلام (١٦٦) كما نقل به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان) الآية ومن الأدلة عليه

بإسناد الشكسية عن الدلائل الثرية بدون حركة فكر ما عايننا في مخرج هذا القيد علم الله تعالى بإسناد الشكسية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم الحادث (قوله الرسول علم اجتهادي) هذا الاعتراض إنما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد الرسول في بعض الأحكام لكن فيه اختلاف والمائلون بالجواز استخفوا فهم من قال بالوجوب عليه ضد الحاجة ومنهم من علم واستخفوا أيضاً فجزء البعض حجة على الخطأ والسو ومنه آخرون قائلين بأنهم مسمون عن الخطأ والسو في الاجتهاد وهذا في أمور الدين « وأما في أمور الدنيا فيجوز لخطأ والسو (قوله تعريف الاحكام الخ) يعني ان المراد بالاحكام جميعا قلنا سمو العلم بجميع الاحكام من أدلتها بطريق الاستدلال بالفتنه فلا إشكال علم الرسول لأن علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الخاصة به يعني ان علمه بجميع الاحكام الخاصة به حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع مخالف لان للسائل تعديدا يوما فليوما وله مخرج عن التعريف مثل قوله أمامك رضي الله عنه فيقول لا أدري في حقه حين مثل عن أرمين وأجاب عن أرمين (قوله تقيه مثل ما من من استكلام الخ) أي من السؤال والاجوبة السالبة في قوله ما يبدد مرة فلا حكم أقول تحريم السؤال والجواب موقوف على حل المبراة فقول قوله أجمالا أما يميز عن نسبة للمرة الى الأحوال أو حال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجال أي على وجه كلي أي يكون في ضمن القول والاشكالية غير متعلقة بدليل دليل أو حال من الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة حال كونها مجمعة غير مبسوطة بحكم حكم وعن الأول المراد بالأدلة التفصيلية التي ينبت بالاحكام إذ لو أريد الأدلة الاجالية لم يكن تفهيد المعرفة بتوله أجمالا فائدة إذ ليس لا معرفة بأحوال الأدلة الاجالية على وجه جزئي وقوله في أدلتها متعلق بالأحوال حال علمه ولو قل من حيث أدلتها لكان أظهر قلنا مساوية معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجال أو الأدلة الاجالية من حيث أدلتها الاحكام بأصول الفقه فتوله أجمالا لاخراج معرفة أحوال الأدلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلاوات وكذا وقوله في أدلتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الأدلة أجمالا لكن ليست من حيث أدلتها الاحكام مثل العلم بكونها فدية أو حداً بسيطاً أو مركباً وكونها جملة أنسية أو غلبة الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الأحوال العلم بغيرها لئلا يفتقد كقولنا الكتاب يثبت الحكم ولما ثبتها كقولنا الامر فوجوب أو فرضها كقولنا العلم بغيره انقطع أو نوع فرضها كقولنا العلم بالحق خص منه البعض بغيره بالحق

قصة أسارى بدر على ما نقله قوله تعالى (ما كان لي أن يكون له أسرى الآية) وقوله فدا الله شئت لم أدت علم لكن لم يذهب أحدهم الى كون اجتهاد كاجتهاد أسارى الآية من التقرير على الخطأ بل يثبتون عليه فتاوى يردون بوجوه الأهم من أن هذا في أسود الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسو لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشي من أمور دينكم فخذوا بها وإذا أمرتكم بشي من دنيي فامضوا) وأما وأحب كذا انفراد البشر) كذا فسر بعضهم وقد ورد في الصحيح (أليس كما تقولون) صدق رسول الله وورد أيضاً في الصحيح (أنت أعلم بأمور دنياكم له) ككفرى مع

زيادة (قوله أي من السؤال الخ) القول ومن السؤال الاعتراض يلزم التسلف على مسوول جامعين فالعلم عتقين وينفع الإشكال ما بالعلم التسلف على الوصول له يكتبوى (قوله أو حال من الأدلة) فيه نظر لان الأدلة الاجالية لا تعيد الاحكام الشرعية فضلاً بل يتوهم بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الأول المراد بالأدلة الخ) منظور فيه ان المراد بالأدلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في أدلتها متعلق بالإحوال الخ) فيه بحث والصحيح ان الشرف متعلق بالأدلة لا بالأحوال على نازع فهو حال من الأدلة أي الأدلة التفصيلية لأنها هي القليلة للاحكام —

(قوله وأما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الآلة اجترالا في أقدانها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالوقوع
 الكلية كما في المختصر وعلى ذلك لفظه الاجتالية كما في جميع الجوامع وعلى معرفتها على كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كالم
 المتاح (قوله وهذا على تقدير أن يكون قوله اجترالا) بحث فيه العلامة الكنتاري فقال يدخل بارة التعريف مانعه أن
 جعل الجواب الأول من الأجوبة السابقة على تقدير وهو أن يكون قوله اجترالا متعلقا بالأداة والجواب الثاني على تقدير وهو أن
 يكون قوله اجترالا مجزا عن نسبة التعريف على الأمن له إذا الظاهر أن الأجوبة السابقة تجري هنا ولا تخص إعراب دون إعراب
 على ما عتقد على أنك قد عرفت فساد كون قوله اجترالا متعلقا بالأداة قلبي إن (١١٧)

واحد وهو أن يكون قوله
 اجترالا متعلقا بالأحوال أو
 مجزا عن نسبة التعريف
 وبما إذا كان له وأما
 التحقيق الذي أقامه لهذا
 فله وعقبي هذا التمام أن
 للمثال القوية مستندة
 إلى أداة متينة تحتاج في
 استنباطها إلى معرفة
 أحوال الآلة التي
 لا تنحصر في عدد يمكن
 من ضبط تعاضله فاحتيج
 إلى معرفتها على وجه كلي
 اجترالا يرجع إليه عند
 عدم الاستنباط ويسمى
 العلم بالتكفل بغيرها على
 ذلك الوجه أصول الفقه
 قالني وسواء معرفة
 أحوال الآلة بطريق
 الاجترالا أو الاجوال

فالمعنى هذه الأحكام الكلية يسمى أصول الفقه وأما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع
 أصول الفقه الآلة من حيث أقدانها الأحكام وأن تلك الأحوال أعراض ذاتية متينة لما في ذلك
 العلم أنما عرّف هذا العلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الآلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد
 عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال وقيل عرّفه بالمعنى بالوقوع الكلية ليتوصل إلى أن
 استنباط الأحكام لا ما يفيدها ولكن الجواب بأن المرفع بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
 بالمسائل والمرفع حيث نفس المسائل قالني سموا المسائل التي تلزم معرفة أحوال الآلة الاجتالية
 بأصول الفقه ولا شك في صحة ذلك من طالع مثلا الأمر للجواب والتعريف للتحرر والمعرفة بالقطع
 إلى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الآلة الاجتالية وهذا على تقدير أن يكون قوله اجترالا متعلقا
 بالأداة أو يقال المراد بما يفيد العلم بالأحوال الكلية للآلة الاجتالية مثل العلم بأن الأمر
 موجود وبقوله معرفة أحوال الآلة العلم بالأحوال الجزئية للآلة التفصيلية مثل العلم بأن علوا
 وزكوا موجود ولا شك أن العلم بأن الأمر موجود يفيد العلم بأن علوا وزكوا وغير ذلك
 موجود لأشياءها عليها قالني سموا العلم بالأحوال الكلية للآلة الاجتالية للآلة لمعرفة أحوال
 الجزئية للآلة التفصيلية بطريق الاجترالا أي في ضمن التفصيل الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير
 أن يكون قوله اجترالا متعلقا بالآلة ويمكن الجواب بأن التناهي الاجتالي كاف وهو ظاهر ويمكن أن
 يراد بها الكلية للتبعية لمعرفة أحوال الآلة الاجتالية لكن القريب والتدوين بأي شيء (قوله ونسب
 عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الأعراض السابق من أن الكلام نفس معرفة العقائد ولا
 عرفوه بأنه العلم بالعقائد العربية من أدلتها التفصيلية البينة لأنها يفيدها والجواب بأن المرفع حيث
 هو للمسائل للآلة واللفظ سموا المسائل للآلة التي تفيد معرفة العقائد العربية عن أدلتها بالكلام
 ولا شك في صحة ذلك من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد
 الإسلامية عن أدلتها أو يقال التناهي الاجتالي كاف في صحة الآداة وقال المتأخر المحدث وأما الجواب
 الثاني فلا يجري حيث لأن العقائد الإسلامية أكثرها شطحية لأن موضوعها ذات الله تعالى مثل

الأحكام بأصول الفقه ثم قال فلا يؤمن أن هذا الاجترالا يسمى عن قوله في أقدانها الخ وإن قوله في أقدانها متعلق بالأحوال إذ
 لسلك قبلتمه وإن للقدوم الآلة لا الأحوال (قوله أو يقال التناهي الاجتالي) التناهي الاجتالي على مذاق السالكين
 أن العلم بالمسائل نفسه له تفصيل على ما في العلم وهو قيامه به وتعلق بالعلوم قبل الاجترالا الأول هو مفيد والإخبار الثاني مفاد وعلى
 مشرب الحاشي الذي قول أحمد أن المسائل نفس من غير إخبار خصوصها في النفوس والأعنان لمدينة وإخبار خصوصها فيها
 مفادة وما يؤيده عليه السالكين مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الأمر وحصوله في آلة الإخبار واللاحقة كما
 أن بين الدلالة والأرادة فرقا تدبر وأن لا يكلف التناهي الاجتالي ذلك التناهي الثاني لأن العلم بمجموع المسائل من حيث
 هو مجموع مفيد والمعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التناهي الثاني لأنه مقابلة السلك الجزئية وتناهما ذاتي

(قوله لأنه لا يجري في

السائل السمية الخ) فيه

أولاً أنه مبني على كون

أداة نحو السمع والبر

سمعية صرفة وأنه لا يمتزج

لها أداة عقلية وثانياً أن

السمع وإن لم يكن ورد

الا في ذاته لكن أثبت

ذلك لأنه تعالى أنه على

صفة الوجوب فقد جمعت

للسائل إلى ما موضوعه

كل رأت النعم في

الجزئية خارجاً بتدوير

(قوله لا يتحقق حينئذ

مقتضى جزئية) فيه نظر

ظاهر فإن مسائل الكلام

باعتبار كون موضوعها

الواجب كلياً باعتبار كون

موضوعها تلك الجزئية

جزئية تدوير (قوله وإن

لم يعتبر الاشتراك الخ)

باعتبار فيه بأن لا تسلم

ذلك لا يجوز أن تكون

جهة الاشتراك غير هذه

الجهة بأن الكلام تابع

من جهة أنه رئيس العلوم

وأنه الذي يشتق منها

كما أن المتعلق تابع من

طريق الخدمة فقد اشتركا

في معاني لثلاثة التي هي

غير إيرات القدرة

الكلامية والقوة العقلية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال السمع
بالمقتضى الكلية بغير العلم بالمقتضى الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع المقتضى والمقتضى
الكلية أن مبدأ العلم عالم وقدير ووحد ويؤيد قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث يعلم هو
الله تعالى الواحد القديم الحلي العلم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية بغير العلم بالمقتضى الجزئية مثلاً
إن ذات الله تعالى أي الجزئي الخلق عالم وواحد وقدير بناء على أنه مبدأ له وكذلك القواعد من
أدعي النبوة وأظهر للمبصرة قائم بحسب التصديق به وهذه القواعد قد العلم بأن محمداً عليه السلام
بحسب التصديق به وقس على ذلك برأيه وفيه نظر والأول أن يقال قوله محمد نبي صادق بحسب تأويله بأن الله
تعالى أمره بالحق وسدقه بالمعجزات الماتر من أن موضوع السئلة يجب دجوعه إلى موضوع العلم هذا لما في
أنما يقال فكيف لا لا يجري في السائل السمية ككونه سبباً وهدياً ومكتسباً قائم ما ورد السمع
الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من السائل سبباً وقا جزم الحقني الهادي في تحليفه على
الطوائف الشريفة على شرح مختصر الأصول في بحث تعريف أصول الله أن مسائل الكلام ليست
بموضوع لعدم كونها كلية وإنما قيل من أن موضوعها وإن كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور
الا بوجه كلي ليكون مقتضى كلية موضوعها متعصراً في فرد فهو على تقدير تسليه لا يلزم فيها نحن
فيه لأنه لا يتحقق حينئذ مقتضى جزئية يستلزم منها (قوله بعد في المواقف) وحيه السيد الشريف
به كما أن فلاسفة علماً قائماً في علومهم سموه بالمتعلق كذلك كمال تابع في علومنا سبباً كلاماً ولا
يبنى أنه أن الخبر الاشتراك في جهة التبع وهو كما أن المتعلق مودت متعلق في علومهم كذلك الكلام
مودت لما قوة الكلام في علومنا قال الوحيين واحد وإن لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا يلزم
لا يصير وجهاً موحياً لتسميته باسم يكون فناء المتعلق أعني الكلام كما يجب أن هذا جميعاً الشارح
وجعلها وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لأنه لو لم يعتبر إرات القوة
الكلام لا يكون لقوله فناء المتعلق وجه موحى إذا الاشتراك في لهما فافهم وإن كان تقع الكلام
بمطابق الرئاسة وتقع المتعلق بمطابق الخدمة أو في استناد العلوم فإن الكلام يستند به باعتبار
المادي والمتعلق باعتبار ما يرضها ليس غرضاً بالكلام بل ذلك أتوى في النحو والعرف فإن جميعاً
بمطابق الخدمة والاستناد منها أيضاً باعتبار ما يرضي للادى فيها أولى بهذه النسبة (قوله لضعاف
أما قيد الأول) بين لو لم يقيد الإطلاق بقوله أولاً لضعاف أما قيد الأول في قوله أول ما يجب الخ
أوضاع ذكر وجهه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه أن كان سبب إطلاق لفظ
الكلام عليه كونه ما يجب أن يعلم ويثبت بالكلام لكن ذكر قيد الأول ضمناً لا حاجة إليه
والظهور تركه المقتضى وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويثبت بالكلام لكن ذكر وجهه
التخصيص ضمناً إذ لا شركة غير الكلام في كونه أول ما يجب أن يعلم حتى يذكر وجه التخصيص بقوله
إذ لا شركة دليل لقوله إذ ذكر وجهه التخصيص لا لجمع قوله أما قيد الأول أو ذكر وجه
التخصيص فلا يرد ما قاله المقتضى للذائق فيه أن الله عز وجل ضاع أحد الأمرين والدليل إنما يقيد
زوم ضاع وجهه التخصيص بخلاف ما إذا قيد الإطلاق بقوله أولاً فإنه يكون ذكر كل من
الأمرين في موقفه وجب للمقتضى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويثبت بالكلام

(قوله جزءاً من حقیقة الاطلاق) مستندین الی دلائل عقلیة وشواهد عقلیة واعم تلك الدلائل مسألة العدل ومن التولد
(قوله علی الله علیه وسلم لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن) (١١٩) الحدیث (قوله الزانی لعماد الخ) قال

والحق علی غیره کما ینحی وجه الاطلاق وهو کونه ما یجب أن یمیز ویتم بالکلام تیزاً
له ما عداه فتقول الخارج ثم نحن به علی هذا کانه جواب سؤال یمیز ما ذکرته (إی یدل علی
تخصیص الاسم به أولاً وابتداءً دون التخصیص مطلقاً بأن لا یسبى به غیره أصلاً فإوجه التخصیص
به یمیز ثم یمیز علی غیره أصلاً فأجاب بما سمعتم لعل أنه قال فله هذا تحلیل لعل العمل الذى
فی حرف التفسیر انشئ هذه الخلیقة منوطة علی قوله إذ لو لم یمیز به یمیز أنه تحلیل لعل السلف
من حرف التفسیر أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً إذ لو لم یمیز به لم یخش الخلق جملته منوطة
علی قوله إذ لا شركة فقال أى فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً إذ لا شركة الخ ثم اعرض علیه ولا
یعنی أنه یند التمسک علی القلید (قوله) وأما احتمال نسبة التیز به الخ (جواب سؤال مقدر کانه
قبل أن اخلاق اسم الکلام علیه بإشجار کونه أولاً ما یجب ولا یلزم استدلالاً ذکر وجه التخصیص
لأنه یمیز أن یمیز أن یمیز أن یمیز غیر الکلام بهذا الاسم لیسر هذا الوجه فأجاب بأن
هذا الاحتمال قائم فی بقی الوجوه للذکورة أيضاً فوجب التفرع فیها مثل أن یقال أولاً أنه یوحد
قدرة علی الکلام ثم نحن به ولم یعلق علی غیره تیزاً مع أنه لم یعرض فی غیر هذا الوجه
لعل أن ذکر وجه التخصیص دفع احتمال نسبة التیز بهذا الوجه وهو الخاص یصح لو قدر أولاً (قوله)
والنسبة بالکلام ما وقت منهم (جواب سؤال کانه قبل فی وسط وجه النسبة بین ذکر کلام
التقدمین وکلام التآخرین و ذکر یسماً مع أن الظاهر أن تأخر عنهما أوجب بقوله والنسبة الخ
کذا قل عد وسامعه أن وضع اسم الکلام تلك المسائل لعل من التقدمین فذكر وجه التفسیر
بعد ذکر کلامهم أولاً بخلاف التآخرین فلم یوحد فی تلك النسبة (قوله أى الواسطة بین الايمان
والکفر) هذا القول منهم یدل علی جهلهم بالأعمال أى الايمان بالواجبات وتلك التلویات جزءاً من
حقیقة الايمان والکفر عبارة عن التکذیب فرتکب الکبیرة عدمه لیس یؤمن لعدم جزئه الخ
تک التلویات ولس یکنار لکونه بعداً ومراً بما ید به لیس علیه السلام لیکون واسطة بین الايمان
والکفر عدمه ومن التمسک (قوله لا ین الحجة والقرار الخ) وقد وقع فی کلام بعض الناس فی مذہب من
جوابهم من أنهم یثبتون الواسطة بین الحجة والقرار لیکون هلالاً کبیرة لأنه لیس یؤمن لیکون
عنه الحجة ولا کمال لیکون عیداً التیز لیس لفرادیات التیز بین التیزین اثبات الواسطة بین الحجة
والقرار لیکون مقراً فالتمسک كما هو الظاهر من جوابهم لأن التمسک عدمه خلاف فی التیز ان مات بلا
توید كما هو للشیوخ من مذہبهم فله یثبتون ترکب الکبیرة مقراً لیکون واسطة بین الحجة والقرار
فادفع ما لعله القائل الخشی أن کون التمسک عیداً فی التیز عدمه لا یقال أن یقولوا الواسطة بین
الحجة والقرار حیوان أن یمیز أحداهما غیر التمسک أو التمسک لکن یدخل فیها التمسک أولاً حتى یحکم
الله تعالى بما یشاء لأن مقصود الخشی لیس الاستدلال علی أنه لا یکن علم القول الواسطة بل دفع
ما یزعم ذلك البیض (قوله وقال یسماً السب) الزوال لعل أى والحال أن بعض النصف أيضاً
یقول بنبوت الواسطة بین الحجة والقرار لایبهم الاعراف فلا وجه لتخصیص وأصل بن عطاء یزناً

حاصل الکلام دفع توهم تنی الواسطة مستقلاً بل تنی الواسطة تكون داراً للعقل علی وجه الطلوع له وعندی ان ما قاله
الساکونی هو الاوجه لن تأمل

(قوله قال الثاني الخ) ذكر المفتون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الأعراف هم المردة وأهل الله خاصة الذين لا يقبلون من التوبة الثاني وساطة التجلي العفاني نعم ولكن لا يبدلون خطيئة في التواب وها من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الرافضون في التشتت الجنائية ولا من أهل النار وهو ما عارض لهم شريعتهم عن الرافضين يبرون كلاهما (١٢٠) قد ير (قوله أقول هذا التوجيه الخ) فالتحقق التكري في هذا الاستسلام

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور أما يدل على نفي التصديق اليقين لأهل نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ثبوت من العقاب أن في هذا التبعيض حيثما يدخل رده لثبات لأهل عدم وجودهما والأدخال للتو كونهما على اعتقاد اليقين لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولي البصيرة وهذا رده أولاً أن الذي يخرجه في مذهب السلف وأما كبر المؤمنين بهم فبما كان يتحقق أنهم كانوا يمدون الصبان عقاباً فطعنوا بأن قوله ضرورة أن من نفي الخ مخالف لما عليه قال الشافعي فقالوا لا يدخلون في التوهم لا يدخلون دائماً ولهذا جعل حجة الإسلام التزالي الشك من دواعي الأحكام من القاضي وذلك في كتابه ميزان العدل صريح قوله

أما يدل على نفي التصديق اليقين موضع بحث ومجال مثاقفة وتأمل هذا وقد اقتضاه جمع المردة على ثبوت خلاف أهل الأصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فتأمل (قوله وهو يتأني تحقيق عدم التواب والعقاب فيما) تحقيق الكلامان ما يتوهم الأضافه التالية هو الاختصاص الإضافي بالنسبة إلى عدم التواب والعقاب فتبين أن كل من دخلها يتأني أو يتأني لعدم ثواب الصغير وعقابه يتأني فهذا هو مآل السؤال والجواب الأول مني على أن الحصر للمذكور بالنسبة إلى التواب والعقاب فإن من كون الجنة دار التواب لها مختصه بالتواب لا يتجاوزها إلى العقاب لأنها لا تتجاوزها إلى عدم

(قوله

أما يدل على نفي التصديق اليقين موضع بحث ومجال مثاقفة وتأمل هذا

وقد اقتضاه جمع المردة على ثبوت خلاف أهل الأصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فتأمل (قوله وهو يتأني تحقيق عدم التواب والعقاب فيما) تحقيق الكلامان ما يتوهم الأضافه التالية هو الاختصاص الإضافي بالنسبة إلى عدم التواب والعقاب فتبين أن كل من دخلها يتأني أو يتأني لعدم ثواب الصغير وعقابه يتأني فهذا هو مآل السؤال والجواب الأول مني على أن الحصر للمذكور بالنسبة إلى التواب والعقاب فإن من كون الجنة دار التواب لها مختصه بالتواب لا يتجاوزها إلى العقاب لأنها لا تتجاوزها إلى عدم

الثواب كما توجه السائل فهل هناك الاضافة أم لا تجد السكينة القائلة بأن كل ثواب داخل في الجنة وهل لا تمكن إلى ثواب والجلوب الثاني بين كل مذهب إليه السائل لكن على أن تكون السكينة قائمة أن كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو ثواب ولا حاجة إلى ثواب الجلوب الأول على صرف ما تجده الاضافة من الاحتصاص المحصري إلى الاحتصاص الازديكي الامم فان للبادر هو الأول وان كان معنى الكلام هو الثاني كما لا يخفى أنه أقدم المكتوب (قوله أي ولو سلم الخ) لا ورد على الجلوب الأول أنه لا شك أن الثواب داخل الجوار كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا أن الجنة داخل الجوار فكل من دخلها لابد أن يكون مثلاً قال ولو سلم الخ وهذا الجلوب قد يفيد جواز دخول النار (١٣٦) فلا خلاف لكن لا يخفى عليك أن

(قوله ولو سلم) أي ولو سلم أن معنى كونها داري ثواب وعقاب أن كل من يدخلها يتأثم ويعلق فيه بالقبة إلى مستغنيا وهم عند الميزنة المسكوتون به على مذهبهم من أن رب الثواب والعقاب على الأعمال على سبيل الوجوب لمادة فهو رب تادى فيجوز أن يتأثم بلا طاعة وان يتأثم بلا معصية على ما يسيب في نفسه (قوله فالمراد بقوله فأدخل الخ) لأن الدخول بدون الثواب متحقق عندكم في العصار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب لطبيع والعقاب الخاص (قوله ونسب الدخول إلى نفسه الخ) أي إلى نفس الصغير إشارة إلى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وتلى عليه قوله فدخل الخ) أي دخولا مطلقا مستحقا لما لأن الكلام فيه ولزومه على الكثر والعصار والقالب إلى نفس ذلك الصغير أي دخلت دخولا باختيار (قوله ذهب منزلة بصرة) للعود من هذا الكلام دفع ما قيل إن الأشعري قد أدخل الكلام على نفسه في بيت الحياث إذ يكتفي أن يقول إن التسليم يحق للكفر للشك أن لا يفتي أو يسلب عنه الثقل ولا حاجة إلى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل المدعى أن مقصود الأشعري إبطال مذهب منزلة بصرة واسكتة على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه إنما يتم في مادة الصغير والمسلم ولما ذكر مادة الطبع فهو لا ريبه الشان وطلب البيان (قوله قالوا أركه بمنزلة أوسه) لأنه إن علم الله تعالى أنه هو أعلم به في دينه وزك يكون محلا وان لم يعلم يكون منها يجب تزيه الله تعالى عنها كذا قيل عنه وفيه تأمل والأولى أن يقال زك بمنزلة أو حيل (قوله فأوجب الخ) أي أوجب الحياث على الله تعالى أن يعطي البعداء علم نفسه في دينه (قوله فزاد ما لم) أي زاده أمر عظيم لا يمكن أن يبر عنه سيما وهو المسكوت في مادة الماضي لأن الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حله أن لا يفتنه أو يبتعد أو يسلب عنه طاعة قال الناضل الأسراني في دفع الزام الأشعري عن الحياث بأن له أن يقول الأصل واجب على الله تعالى أن لا يوجب زك حفظ أصله آخر قوله بالقبة إلى شخص آخر فله كان إمامه الأخ الكافر موجبة لكفر أبوه وأخيه وكذلك المزارع على موته فكان الأصل لم حياته لم يحفظ هذا الأصل وجب قوت الأصل وله وجود في الله * فلهذا كان

(١٦ - حواشي المقادير أول) ما يسيب من الفروع هذا التغيير لأنه لم يعلم ما هو الأصل بهيد فتركه أن كان لعدم مبالاة يكون منها وان كان شاع به يكون محلا وان لم يعلم يكون محلا ولعل ذلك للقول من المعنى غير ثابت والمضارع في بعض النسخ بواو العطف ياء عن أن الكلام في صورة علم الله به وهو الأصل له فقه تعالى حيث لا يخفى عن كلبها على سائر وتدل على يصح حيث لا خلاف على ما أشير إليه أنه أقول ومن له العلم بين تزيه الأخلاق بطل وجوب السكينة إلى الجهل فالجهل لا يدل على ثقل الاحتصاص المعنى الحق فيكون الأول على الاتيين البطل والجهل ذلك ويكون كلامه جاسما مع الاحتصاص قدر (قوله فله الخ) وشبهه بهذا ما فعل المحضر عليه السلام من قبل الصبي حفظه لاسلام أبويه على ما قاله تعالى (وأما الكلام فكان أبواه مؤمنين فغفلنا أن يرحمنا غفلا) كثر الآية (قوله ولعل في نفسه الخ) ولهذا أودى عليه السلام من قرأ في رواية أحد وكسرت وأجته

وحي وجهه قيل له ألا تدعو عليهم فقال ما معناه أرحم أن يخرج الله من ظهرو من يؤمن بالله تعالى وعبيده والأول السجيب عن الجبائي أن ينصرف عن هذا فيقول له كذا أمثلة الأخ السكار موجبة ثبوت كثير من الصلحاء من أولاده كافي كذا قرئ فكان الأصم لم يجد ذلك السكار فذا حفظ هذا الأصم فأت الأصم في حله لورود الأمر بذلك ولأن العورة لهذا كورة أولاً في دفع الأوامر (١٢٢) عبدة جدد أهل الظاهر أن يأخذ الأخ السكار على كثره موجب لكثرة أوبة

السكار فخلعها عليه على ما هو المشتهر من القصة الخفية إلا أن يقال إن دفع الأوامر مانع بكنهه الاستدراك القدر فليدبر (قوله لكن يزعم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سبباً لكثرة آيهم بأن يصحكونوا وراعيه يكفره كذا قيل (قوله قلت تعرض الثواب الخ) لتعرض وجهه متصدداً قريباً من الثواب يقال هو منه تعرض أي تصدى والتصدى أمته تصد من العصد بمعنى اقرب قلت المال الثانية يد كما قيل في تفسر البازي وبالجملة لتعرض خدعهم عبارة عن القصد التفسر خدعهم بما يربط السيد إلى الطاعة فيلزم تركه فمن مات صغيراً فلم لا يقولون بالأصم بمعنى الادق للمحكمة حتى لا يجب

الأصم لم يتابعهم ثم راية الأصم لكثيرين فأت الأصم له أنول هذا الجواب غير تام على مذهبه إذ هو يقول بوجود أصم ما هو الأصم عهد على الله تعالى ترك الأصم في حقه لأجل أصم شخص آخر فلم في حقه يجب تركه الله تعالى منه نعم يتم هذا الجواب عنه اتفاقاً للزماد بالأصم الادق للمحكمة لأن المحكمة تنص على أن ترك الأمير الكثير لتسبب القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضاً في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الأبناء وإبصار الأصم واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكره بل الواجب عند المصنف والمحكمين والأقدر على كماله العقل والقدرة وإرسال الرسل وعمل الصالحين في حق الناس ولا يخفى أن وجوب التكليف على الله تعالى عند الملة أمر آخر سوى وجوب الأصم فكان الجبب مطلقاً أحدهما بالأخر فقال في التواتر وأما الملة فارجحوا على الله تعالى به على أصلهم مودراً الأول القصد ونسوه بأنه تعالى الذي يربط السيد إلى الطاعة ويبرعه عن المنصبة كعبته الأنياب والثاني الثواب على الطاعة تلك العقاب على المنصبة والرايع الأصم السيد (قوله هو منضم) أي بعض منزهة بصره في ينسب جانب من الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يرضه ثواباً والقدور في فعل الملتزمين وإن علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات غائباً لأن ما هو الواجب على الله تعالى هو ترضه ثواباً وإبصاره إلى مبلغ الرضا وتكليفه وهو حاصل في حقه والكثرة إنما حصل له بقدرة ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزم ترك الواجب فمن مات صغيراً لعدم التكليف في حقه فإن قيل يرد عليهم من مات كافراً ولم فصل إليه دعوة بني قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تعرض الثواب خدعهم ليس بموقوف على إرسال الرسل فلم قالوا الملاك في عمره الله تعالى وحسن الأشياء ونجها ومدار التكليف عليه وإرسال الرسل لتفقد يربط السيد إلى الطاعة ثم يرد عليهم من مات مجنوناً (قوله يعني الادق) يعني ما قلناه من حكمه الأزلية وتدير نظام العالم يجب على الله تعالى منه وحيج تركه سواء كان فيه قطع السيد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن طينته لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور المازدي) هو تليد أبي نصر الميمني تليد أبي بكر الخرجاني تليد محمد ابن الحسن القتيبي من أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة الكوفي وحده الله كذا في شرح للقاصد (قوله كسفة التكون وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الإيمان وبسته إيمان للمنفذ على مسجبه (قوله الظاهر أن القول بمجموع مافي الكتاب الخ) أي الظاهر أن يكون مقول القول بمجموع مافي الكتاب لأن الثمرة لأجل على تخصيص البعض والترك بمجموع مافي الكتاب بمجموع المسائل التي تصلح أن

الإنهاء إلى البرغم وما بعده بل الأصم عهد في الدين وذلك أن بكر السيد تعرض الثواب وقد يجزى تكون تعرضي يعني الإشارة وتلبيبه بالكلام أمه أقدمه الكناوي (قوله ثم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعرضي السيد الثواب إنما يكون اتفاقاً أعلا والمجنون ليس كذلك فأملاً (قوله ولزماد بمجموع مافي الكتاب الخ) بحث فيه الحق الكنتري فقال إنه وإن كان ناقصاً لا يعارض لهذا كور لكن لا دليل على هذه الإرادة على أنه لا يخلو عن ثوب للعبادة مع أنه ينصرف بأنه لو صلح أن يكون مقول القول للسكان كل شيء مطلقاً في ذمة المسائل الكلامية وليس كذلك كما مرته على أن عدم الصلاة بل كورة وإن سلم في

قوله خلافاً له لكنه غير مسلم في قوله والألغام ليس من أسباب الخ له ثم أجاب عن أصل الاستشكال بقوله للراء بتسليمه على الكتاب مجموع مقاصد الفقيهين من مسائل الكلام وهو عبارة عن تعديلاً كلية كلية موجبة على ما يروى بقوله للصف خلافاً لبقولنا وقوله الآخر والألغام ليس من أسباب للفرقة صحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج من هذا القول لكون كل شيئاً

شكوت مقول القول ولا يرد أنه يلزم على هذا التشديد أن يكون قوله خلافاً لبقولنا أيضاً مقول القول فيكون هو أيضاً مقصوداً بالتدل مع أنه ليس كذلك وإن قوله والألغام ليس من أسباب للفرقة عند أهل الحق يأتي عنه لأن قوله خلافاً لبقولنا يصلح أن يكون مقولاً لقول لاه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الأشياء ثابتة والمسلم بها متعق حاد كونهما عقلياً لبقولنا وقوله والألغام انقصر إقامته معنى في قلب الخ جملة أسية وقت خلافاً أي قال أهل الحق وأسابيع العلم منسوبة في الثلاثة المماس والقتل والحجر الصادر والخال أنه ليس الألغام من أسباب للفرقة عنهم فلا يكون مقول القول بل قيدناه فلا يلزم شيء مما ذكره والقاض الحلي أجاب عن الإله بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والألغام ليس من أسباب للفرقة الخ كبداهته ولا يعني أن هذا الجواب بما يأتيه الطبع الباطن لا هو ليس على ما أكد مع أنه يلزم أن يكون قوله والألغام الخ مقصوداً بالتدل وليس كذلك لأنه إنما ذكره لفتح سلطان حصر أسباب العلم في الثلاثة ما سبق (قوله وعمل الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله خاتمة الأشياء يجوز أن يكون للراء بأهل الحق العمل بالسنة والجماعة ووجه تخصيصهم بذلك مع أن غيرهم أيضاً متذكرون لهم في هذه المسئلة للاختلاف بين ولاشارة إلى أن غيرهم بمنزلة العلم في هذه المسئلة (قوله قد فتح الله) أي فتح الله وبإية وعناية لكون الشئ في الحق للطائفة من جانب الواقع وإنما تحصل تلك الزيادة بلاسطة الحقيقة أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتخصيص تلك الزيادة من حيث أنه مطابق لواقع إذ لو لا اعتبار الحقيقة وملائمتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضاً إذ يصدق فيه أنه الحكم المطابق لواقع لأن للمطابقة بين الشئين تختص نسبة كونه شيئاً إلى الآخر بالمطابقة كما هو في باب للمطابقة لكنه ليس من حيث أنه مطابق بل من حيث إنه مطابق على ما سبق (قوله لكن لا يلائم قوله الخ) فإن قوله وأما الصدق الخ يدل على أن الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الأقوال دون الحق لا بحسب القبول إذ على تقدير فتح الله يقيم الفرق بحسب القبول وأما قوله وقد يفرق لأنه يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاختلاف ليس ميباً في السابق بهذا الاختلاف ولو كان الله في قوله الحكم المطابق يفتوحاً يكون بين الفرق للذين يقولونه وقد يفرق الخ إذ لا خلاف باختلاف اللطافة من جانب الواقع ليسها حتى يحصل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله بغير) الإشارة مستندة من الشيوع والمخصوص فانه إذا كان الشيوع مختصاً بالقول كان أصل الاطلاق يأتي في غيره يدل على أن كل قيد يرجع إليه الحكم سواء وقع في الأثر أو أنى يكون هو مقصود التشكك منه كما صرح به الشيخ عبيد القادر لا بطريق القبول كما زعم المفاضل الخ (قوله إذ لا يتصور فيه أولاً الخ) فتدل صحة القول أي أنها هي الحكم باعتبار كونه مطابقاً بالفتح بالحق لأن المتصور فيه أولاً الخ يعني أن الذي ينظر إليه

جانب الواقع فيقتل لا يأتي عنه (قوله لا بطريق القبول الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام الخ مابعد على تعيين وجه الاستدلال لأنه إنما كان المقصود هنا شريعة الشيوع لا التوابع الملائم للصدق عليه التقييد لأن إجماله على غير الأقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستدلال بطريق الإشارة التالية للقبول أو بطريق الإشارة للفرقة وهو ليس في كلام الخ مابعد من هذين الأمرين

وبلاحظ أولا في حصول هذا الاختيار للحكم أمي كونه مطابقا ينتج اليه هو الواقع فإن الحكم
يصير مطابقا ينتجها أنا نسب اليه الواقع واختر من جهة القاطبة صريحا فيقال طابق الواقع الحكم
والواقع نصف بالحق بلحقى القوى أمي الثالث من حق يعني ثبت نقل الحس من مائة القوى
التي هو صفة الواقع وسى به كون الحكم مطابقا نسبة لشيء يوصف ماعو منظور في حصوله
أولا ثم أخذ منه بصفة مشية ووصف المند والحكم به لاحق سان ثلاثة أحدها القوى وهو الثابت
للمقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشية للأخوة من هذا الشيء التي يوصف بها
الحكم بالمطابقة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة القاطبة
في هذا الاختيار لكن ضنا لاصريها لانه أنا لم يكن مقبولا الى الواقع من جهة القاطبة لا يتصل
بكونه مطابقا ينتجها فلان متفق بل للقاطبة النسبة بالقاطبة والمسئولة من الطرفين وكذلك الواقع
منظور فيه بذلك الاختيارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضنا ان القاطع الصريح المطابق
هذا الاختيار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الحرة الثانية مع
فعل النظر عن اختيار الشيء يانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيء أماليت أو
بالافتقار مع فعل النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون فيها نسبة تسمية أوسية لانه أنا أن
يكون هذا ذلك أو لم يكن وكذا النسبة هو الواقع في الخارج وقس الامر وسى ثبوتها وتحققها
كأنه مع فعل النظر عن اختيار الشيء لأننا موجود في الخارج فلا بد ما قبل ان النسبة امور واختيارية
فلا معنى لثبوته وتحققها (قوله وأنا لنظور الخ) يعني انما سى كون الحكم مطابقا بغير اليه الواقع
بالصدق لان النسبة في هذا الاختيار أولا هو الحكم فانه أنا بصير الحكم مطابقا بغيرها فالحاسب
الى الواقع واختر من جهة القاطبة صريحا فيقال طابق الواقع والحكم نصف بلحقى القوى
لصدق أمي الآلية عن الشيء على ماعو عليه فيكون نسبت بهذا الاختيار بالصدق أيضا نسبة لشيء
يوصف ماعو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يحصل الامر بالممكن بان يسمى كون الحكم مطابقا
بنتجها بالصدق وكون الحكم مطابقا بغيرها بالحق نسبة لشيء يوصف ماعو منظور فيه ثانيا
أجيب بان النسبة يوصف المنظور أولا أوسع من النسبة يوصف المنظور فيه ثانيا لقرنه منه
وانتياله الى فهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الآلية) قال القاطع الحش وفيه
نظر لان الآلية صفة التكم والمقصود هنا بان حال الصدق الذي هو صفة الحكم والجواب أن هذا
أنا يدل على أن الآلية مصدرا مينا لقاعل أى الاختيار فانه صفة التكم أمالو كان مصدرا مينا
للمقول أمي كون الشيء غيرا عنه على ماعو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال أن هذا
يعني على التسليم فإن اختيار التكم عن الشيء على ماعو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يغير عنه
على ماعو عليه كما في تعريف الأدلة بالهم الذي هو صفة التسليم أو لشيء فانه يستلزم كون القاطع
بحيث يغير منه لشيء كما حقه السيد الشريف في سانية المطول وقال الحش المدقق لكن التصاق
الحكم بأى معنى كان بالآلية عن الشيء على ما كان عليه عمل كلام انتهى كلامه بمحتل أن يكون
مراده ماهر في كلام القاطع الحش وقد عرفت جوابه ومحتل أن يكون مقصوده أن كون الآلية
لذلك كود صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماعو في نفس

(قوله لأنها موجودة في
الخارج) أى الرادف للعين
وهذا أمالو انى اصطلاح
الحكماء في الخارج
والواقع حيث ان الواقع
عندهم أم مطلقا من
الخارج وبخاصة اصطلاح
للتكثير للمشور عنهم
حيث دعوا الى اتخاذها
فليأمن (قوله كما حقه
السيد الخ) قال بسهم
والظاهر أن الصدق
والكذب كالتماثل يكونان
من أوصاف الغير يكونان
من أوصاف الغير أيضا
نكسا يقال خبر صدق
يقال شكك صدق فلا حاجة
الى التكلف لذلك

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإتيان عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتاً في نفس الأمر حتى يرد ما ذكره على أن الحاشي يصحح بأن معنى قوله على ما هو عليه على وجه ذلك الشيء الذي أتى به مذهب مذهب ذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الأمر هنا ولو بني المنع من السلام على أن صدق الخبر بمطابقة لاقتفاء الخبر وثبوت صدقه واضح (قوله أذا لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يبعد أن لا يلزم من عدم الوجود أن عدم الوجود وقد حقق في محله أن التبريد يقتضي قد يكون بالرك الذي يقصد به تعيين الشيء لا تحصيله على أن الترادف قد يوجد في المركب مع الفرد لا تأمل (١٣٥) (قوله لا يكتفي بوجه النسبة)

الامر إذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي خبر عنه على ما هو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه النسبة التوافق جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكتب احتياطي. بناء على أن دلالة اللفظ ليست قطعية في الكلام في أن كون الآيات المذكورة من لوازم الصدق على أنه لا يوجد في المصطلح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أول ما قيل في التمسك) الآية يدل على وجه المناسبة في النسبة على وفق ما ذكره في الحق عن أن التبريد للعقل لا يكتفي في وجه النسبة (قوله فإن مفهوم الخ) دفع لا يقال لمطابقة صفة الحكم بمطابقة الواقع أي صفة الواقع فلا يصح تعريفها بما دخلها عليها وهو وحصل الدفع أن التعريف قد دعاه وإن كانت صفة الواقع لكن مفهوم الحاصل من مطابقة الواقع أي معنى الحقيقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع أي معنى مطابقة الواقع أي هو بمنه من كون الحكم بحيث يطابق الواقع تأمل (قوله الآية مركب) جواب عما قيل له لو كان صفة الحكم تصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة يقال حكم حق (قوله كذا أورد الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية الحقيقية بأنها لهم المعنى من القفظ وأعترض عليه بأنهم أن كان مصدراً مبنياً للعامل أي القاعية فهو معناه القاعية وإن كان مصدراً مبنياً للمعقول أي القهوية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة القفظ ثم أجاب بما لا سلم أنه ليس صفة القفظ فإن القفظ وحده وإن كان صفة القاعية وكذا اللفظ وحده صفة المعنى إلا أن لهم المعنى من القفظ صفة القفظ فإن معنى فهم المعنى من القفظ أو أنهم المعنى منه هو معنى كون القفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفردة يصح أن يشتق منه صفة تحصل على القفظ وفهم المعنى والقائمة به مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال القفظ منهم منه المعنى (قوله وليس إلا الفصل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بأنه حاصل أن كون فهم المعنى من القفظ صفة القفظ باطل وكون معناه كون القفظ بحيث يفهم منه المعنى متاعر البطال نعم أنه يستلزمه وأن الاستلزام من الاتحاد فلاولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على اقتضاح من القوم ولما قدم على ظهور أن الدلالة صفة القفظ

جواب ما قيل الخ) حاشاه أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفاً بغيره بل الحقيقة الدلالية لها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم يقال حكم حق • وبالجملة فكذلك وصف احتياطي يبر عنه لغة القفظ يحمل ذلك على الاحتياطي متاعر وتارة بقفظ مفصل دال عليه ضميراً لا فرق إلا بالاجتماع والتفصيل ونظيره التناول وكثرة التناول (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) وتغيير تعريف الدلالة في ذلك تعريف المعنى بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث أعترض عليه بأن المعنى صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر وهو واجب أن يحصل وأن الحصول كان صفة الصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة العالم فإنه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إليه على كون الحكم بحيث يتطابق الواقع (قوله تأمل) قال مولانا هناك وجه تأمل أن ما ذكره لا يدل إلا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر إلى العلاقة. لكن قوله فاعلم صراحة لا يفتية إلى حصول مفهوم الحقيقة أي كون الحكم بحيث يتطابق الواقع إذ العلاقة فيه لكونها في حيز حيزية ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلم الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى أنه (قوله مستحباً له) خير بدختر ليكون واقعيه في الوصف واسع إلى آخر القائل وفي الطرف إلى التبرير وقوله استيعاب الضوء الشمس الظاهر أن يقول استيعاب الشمس الضوء أو نسبة الضوء الشمس فإن الضوء تابع والشمس متبوع على ما هو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً معالجة زيد فاستيعاب القائل فإن الأحواب أن يقول تتبع وقوله من الضوء يبين بالأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس السبعة الصحيحة يجمعها بتذكير الضمير (قوله على ما قاله الأثرانيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم أن لتابعة يخدم من مثلاً أنزع الوجود والقبول في فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) بحمد من أخذت القطة يسد وما عدا الوجود الخارجي يخدم في

والشمس صفة السامع فلا بد أن يقصد بتبريرها بما ماعو صفة القائل أي كون القائل بحيث يخدم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من القائل على كون القائل بحيث يخدم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبه بالقصود من فهم المعنى من القائل كون القائل بحيث يخدم منه المعنى (قوله قلني الخ) يعني أنا لم يكن معقولة الواقع إليه صفة حكم بل محملاً على التماسع على ما هو مقتضى بعض القضاة يكون معناه كون الحكم بحيث يتطابق الواقع بناء على ظهور دلالة عليه وإضافاً على فهم السامع قال المعنى المتفق لكن على هذا التقدير يكون التطور أولاً في اعتبار العلاقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه مثلاً فيه أولاً أنه يذكر في اعتبار العلاقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد أن الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا التقدير أي كون الحكم مطابقاً بتبع إليه هو الواقع لأنه القائل التصريح لما سواه ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى أنه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هنا صادق) يعني أن الظاهر أن يكون إليه في قوله ما به نسبة واقعيه لن شيء قلني الأمر الذي يبيحه الشيء ذلك الشيء ولا شك أنه يصدق على البنية القاطعة لأن الإنسان مثلاً أصاً يصير إنساناً منازلاً عن جميع ما عداه بسبب القائل وبعبارة أخرى ضرورة أن المسمى لا يكون إنساناً بل لا يكون مثلاً عن غيره لا يحد من أنه لا يحد في المسمى بل لازم أن تكون البنية القاطعة ماعية لمثلها وهو باطل (قوله لا تقول القائل ما به الشيء موجود الخ) أي القائل ما يبيحه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بأن يكون أثر القائل نفس ماعية ذلك الشيء مستقيماً له استيعاب الضوء الشمس والقائل ينزع عنه الوجود ويصفاه على ما قاله الأثرانيون وغيرهم القائلون بأن لتابعيات

الممكنات ليس بمقتضى وكان هذا ما سألهم إلى القول بمجولية لتابعيات وأما المثبتون فاتهم لما قروا أن للشيء غير الوجود وأثبتوا الوجود على ذلك لإسهم القول بأن لتابعيات غير مجولية فإن أثر القائل لما كان هو الممكن أضافاً وكان الممكن يخدم أثر مؤلف من للبيعة والوجود زعم القول بأن المثلث مؤلف لا بسيط فليست وكان هذا مراد من قال أن الجسول هو اللغويات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

قال بعضهم للبيعة ليست بمجولية مطلقاً إذ لو كانت الانسانية مثلاً بجسول الجاهل لم تكن الانسانية عند عدم جسد مجولية الجاهل واللازم باطل إنما بين اللازمة قائلة يكون حيثك أرى الجسد وما يكون أرى له ينشأ بآفته وأما بطلان الثاني فلا يوجب الشيء عن نفسه وهو محال وأوجب ينتج فإنه أن أريد بقوله لم تكن الانسانية الانسانية قضية مسدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب كشيء عن نفسه إلا أن المقدم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فأنار الحق الجاهل في وقت أو ما عدا الوقت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم لها مجولية مطلقاً إذ لو لم تكن لتابعة مجولية لارتفعت المجولية مطلقاً سواء كانت في حيزاً أو في وجودها أو في اعتبارها بالوجود ولو ارتفعت البسكية لزم استثناء الممكن عن التأثير فينتج أنه لو لم تكن مجولية لزم الاستثناء والتالي باطل فالقدم حجة تحت غيبه وأوجب بأن الجسول حوية الوجود العامة للوجود فلا يلزم من ارتقاء المجولية عن المعالجة بأسرها أن ارتقاء الجسول وأما واستثناء الممكن عن القائل للتأثير أنه

(قوله كما أنه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فإنه يشترط لك حقيقة الحال بهذا المثال فاشع لما يتل عليه من المثال أنك إذا تأملت شيئا شافا وجعل معنى كل أثر في صورتك في ذلك الشيء المقابل أولا فافا وأنت تقول هناك شيء موجود ينتزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع أنه ليس بوجود حقيقة بل مثل وعياله (قوله وأما عدم التأثير الخ) قال مولانا خلد كانه قيل أن لا يمكن كون للشيء مادية يجعل جاعل يلزم كون للشيء مادية من غير جعل وتأثير بها من القائل فاف معنى ما تقرّر خدم من أن الماعنات المدومة لا تأثر فيها فاجب بما نرى أنه (قوله) أي التأثير وعدمه (قوله) قادع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) لأنه إذا كان أثر القائل للشيء نفسا والوجود أمرا انزياحيا عطفا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعله القائل معنى حيث لا يكون له معنى الا بالجد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وإن حصل عدم

جموعة فلهم ذهبوا إلى أن للشيء في الأثر للترتب على تأثير القائل ومعنى التأثير الاستيعاب ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا مادية زيد لتسبب القائل في الخارج ثم يعطى العقل بالوجود والوجود ليس الا انزياحا عطفا انزياحيا كما أنه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس هناك ضوء متقرر ثابت في نفسه فبمعنى الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يشترط الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بأن يكون أثر القائل للشيء باختيار الوجود لامن حيث نفسا ولا من حيث كونها تلك للشيء على ما ذهب إليه المتأخرون وغيرهم المتأخرون بأن الماعنات ليست جمولة فلهم قالوا أثر القائل هو ثبوت للشيء في الخارج ووجودها فيه بمعنى أنه يجعل للشيء متصفا به في الخارج وأما للشيء فهي أنه لا يختار الوجود لامن حيث هي بل إن يكون نفس للشيء صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك للشيء بل يجعل للشيء مادية فعل كالاتحادين أثر القائل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باختيار الوجود (قوله) لا ما به الشيء الخ) يعني ليس أثر القائل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس للشيء أو المادية باختيار الوجود وأما كون المادية مادية ليس يجعل الجاعل ضرورة أنه لا غاية بين الشيء ونفسه حتى يصور بينها جسد وأما عدم التأثير في المدومات فافا هو في الخارج لال نفسا كان للماعنات مباينة بمعنى ما عن بعض في نفسا ولا مجال انزعاع في هذا وإن نسر بعضهم قولهم المادية جمولة أو غير جمولة به إذ لا يمثل صحت على ما يتهد به الفطرة السليمة إذا انزعاع في كون الماعنات جمولة أو غير جمولة وللمنى الذى من من أن أثر القائل نفس الماعنات أو الماعنات باختيار الوجود قادع ما قال بعض الفضلاء وإن هذا الجواب إنما يستقيم على مذهب من قال أن الماعنات غير جمولة وأما من يقول بأن الماعنات جمولة فلا نذر ما ذهب أحد إلى أن الماعنات جمولة بمعنى كون تلك المادية مادية ألا معنى له فلا يصلح محلا لانزعاع وإن شئت مصداق ما ذكرناه عليك الرجوع إلى شرح المواظف والمواظف الشريفة على شرح سكة الدين وشرح الزوائد للمحقق النجاشي (قوله) فريد الاشكال) إذ يصير

في هذا المصودة لكن إذا حصل ذلك الوجود جاعل العقل وانزعاع لا تأثير القائل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مادية عدم ولا متاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب الحاشي عليه فلما أذكر كلامه أنه قدوة عليه الشيء موجود صريح في أن تأثير القائل انزياحيا هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقيين فكيف يقال أن جواب الحاشي ينطبق على المذهبين جميعا وأما تأنيلا لأن الحاشي يصرح بأن الأخير ترك أحد الضميرين حيث ينقض التعريف على مذهب الاشراقيين والله القاطع

ضرورة أن تأثير القائل لو كان في المادية نفسا والوجود أمرا انزياحيا لصدق عليه ما به الشيء هو وإن لم يصدق عليه ما به الشيء هو وإن القائل وإن لم يجعل للشيء مادية لكن أثره للشيء نفسا فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين إلا أن فرق بين الاثنين بالضمير الثاني وتركه في فقر الحاشي وأما تأنيلا فإنه أحسننا التفرع إلى شرح المواظف وأما عن أن التعريف مقرر بذلك بل وقع النزاع بين الفريقين وجعل ما لمنا إلى أن أثر القائل هو انصاف للشيء بالوجود فطريق انصاف انصاف بعبارة توجه كلا المذهبين بما لا ينال التعريف انزعاعا لكن أثر القائل إنما هو انصاف للشيء بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف متابعين الاشكال بذلك الأثر سواء أورد الضميرين أو ترك أحدهما فلا يصدق على الله القاطع عند السكك يقول الحاشي أن للشيء ليست يجعل جعله مني على تعاد التحقيق كما هو عادته من السلوك في السكك التعريفية

(قوله لكن فرق بين ماه

(١٢٨)

(لوجود الخ)

حاصله ان للفاعل سبب اليجاد وللفعلة سبب التغير (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة
الخ) أقول في دفعه لا
لزم الى ذلك ان غاية
الامر لزم سببه للفاعلة
لكونها تلك السببية
لان الاله متعلق بالسببة
الفاعلة بان ذلك الشيء
هو هو وتلك السببة هي
ذلك الوجود لاغنى للفاعلة
الا يرى ان هذا الحقيق
فرق لما سبق بين الفاعلية
وبين كون الفاعلية تلك
للفاعلة وحل قول الغشي
ان الفاعلية ليست بمجمل
جامل على الثاني لتطبيق
الجواب السابق على معنى
الاعتراض والتجواب له
كشبهه فان قيل لاغايرة
الخ حاصله نفس التعريف
باعتباره فسادا خصوصا
وهو متغايرة الشيء نفسه
والجواب منع الاستزمام
وحل السببية للفتادة
من الاله ان كون الفاعلية
فاعلة دون نفس الفاعلية
(قوله) يعني انه لا يحتاج
الخ) هذا المعنى مستفاد
من كون تقدم الطرف
أعلى في التصريح بها يظهر
انه لا يرد على التوجيه
الاول لتفرض بالثاني معنى

حصل التعريف ماه الوجود موجود وهنا يصدق على الاله الفاعلية (قوله قلت بعد التفسير الخ)
يعنى لا نسلم أولا ان الشيء هنا يعنى الوجود بل معنى ما يصلح أن يمد ونحوه ولو جازا وان
سلبنا باعتباره أن الأصل في التعريفات الأصل على الحقيقة والاحتراز عن الجاز وان كان مشهورا
بحسب الاستعمال لكن فرق بين ماه الوجود موجود قلة لفاعل وبين ماه الوجود ذلك
الموجود فانه للفاعلة فان معنى الاول الامر الذي يسيه الشيء للوجود هو ذلك الشيء الموجود للفاعل من جميع
الاشياء والفاعل ومعنى الثاني الامر الذي يسيه الشيء للوجود هو ذلك الشيء الموجود للفاعل من جميع
ما عداه وما ذلك الا لفاعلية اذ لا مدخل لفاعل في كون هذا الموجود للفاعل هو الوجود للفاعل
بل تأثيره أما في نفسه أو في اتصاله بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وباعية
حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة وللغشوة أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك
شيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يشوم بنفسه لا لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
الشيء بنفسه (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن للفاعلة ماه الشيء ذلك الشيء
(قوله) وقد يجعل أحدهما أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لأن الضمير الثاني محمول على الاول
والمحمول الثاني هو للفاعلية لا لفاعلة فالله الامر له الذي يسيه الشيء ذلك الامر يعنى انه لا يحتاج لنبوت
ذلك الشيء غير ذلك الامر فيجمع يحصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الثاني بالشيء الا انه لا يصلح
ثبوت ذلك (قوله فلا يترجم الاشكال الخ) انما قلنا ليس الامر الذي يسيه للكون لذلك الفاعل لعدم
الحاجة للوفاة وبهذا قوله لكن يتفرض تعريف التعريف بالعرضي) انما قالنا ظاهر التعريف لان ما كان
التعريف على ما يراه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان
الفاعلة في اتصالها بسواء كان لازما أو مقارنا يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي يكون على ثبوت سواء
كان نفس تلك الفاعلية أو غيرها مثلا الانسان في كونه خائفا يحتاج الى ما هو متضا كونه خائفا كونه
الغضب لكن في الاتصال بالثاني معنى الجزاء تعارفا أو باطلاق الانسان في كونه خائفا لا يحتاج الى
أمر غير الخائف لأن ثبوت له غير مطلق شيء أما بالتعريف فظاهر وأما بنفس الذات فتقدم عليها فان قاله
الفاعل الجاهلي من ادعاء التعرض والثاني والعرضي ما هو ولى المعنى انما لا يضر هذا التعرض
لان المقصود تعريف الفاعلية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الفاعل بخلاف الفاعل الخ
فدسول الثاني في تعرضه لا يضر بالتصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت
عادة القصور في ابتداء مبحث الفاعلية من الاصول العلمية بيان الفرق بين الفاعلية وعوارضها دون
تأثيرها لانه قد يندب الفاعلية بالعرضي فها أنا عارض الشيء لنفسه كالكلي ولكن بخلاف الفاعليات
فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي تقدير (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في
الأعداد والياء في به متعلق بالأعداد القصور من هو هو والراء بالأعداد الأخلا في المقهور فالله ما
به يتعد الشيء في المقهور فلا يصدق التعريف على الفاعل لأنه غير متحد به ولا على العرضي لأنه
غير متحد به في المقهور ووجه اراد أن المقهور للتأثير من هو هو والأعداد في الصدق وعيب
الاستعمال فان معنى جعل للوفاة أي جعل هو هو اتحادا للتأثيرين في الصدق فله على خلاف

الجزء لأن كون الانسان له سبب وسبب الحيوان فقط أو سبب فاعل فقط بل بسبب جميعها فلا يصح . التبادر
الحسن والقبلة الى الجزء للفاعلية وأما يصح بالنسبة الى نفس الفاعلية والحقيقة وقد أحسن لتفرض بالثاني الجزاء بالتوجيه الثاني

(قوله) يحصل المانع الخ قال الكنتوي لا ينتفع هذا الحاصل إلا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزاءه التي يتوهم بها للزوم في الخارج والقبح فإن تصور البيت بدون موانعه حال وبدون لوازمه يمكن وإن كان لتصوره شيء كونه بدون القوازم الحالية الواقعة (هذا) لكن هذا الجواب مبني على كون الياء في قوله بدون للعلانية مع أن الحلق الياء السمية فالحق في الجواب أن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل ما السمية ولا شك أن اكتساب السكنة إنما يمكن بتدخله للقائيات لا بتدخله للرضيات (١٢٩) فلا اشتراك في ذلك (قوله) أقول

المبادر والاصلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التبرعات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الياء السمية والضميران للشيء ظاهر متبادر سابق عن ورود التقضى على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون الحدود مابعة للحد إذ يصدق عليه أنه ما يبعد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هنا) أي عند هذا أي عند ما ذكرناه (قوله) لكن أخصر لكن الذكر أظهر وأسبق إلى التاميم (قوله) أي بالكنة أي التصور منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الفرح من أنه يلزم أن تكون القائيات أيضاً داخلة في الموارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالكنة وحاصل المانع أن ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الإنسان بدون تصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنة فالحق أن ما يمكن تصور الشيء بالكنة بدون فهو من الموارض والتصور الشيء بالكنة بدون تصور ذاتها ومابعته حال قال الفاضل المهي لا يخفى عليك أن التصور من تعريف الثانية شريفاً ما سألنا فليبين أن يخرج أجزاء الثانية عن تعريفها كما يخرج موارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنة تبني الأجزاء داخلة فيها أقول مقصود الفرح من قوله بخلاف الخ بيان منازرة الثانية لموارضها للضرورة والافتقار لأن معنى القهومات كمن يمرض لنفسها كالقهر والسكنى فكأن حال أن يتم أن حقيقة المراض والمروض واحدة وأما منازرة الثانية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الثانية أن المراد بقوله ما به السمية الثابتة وفقاً ذكر في جميع الكتب الكلامية أن مابعة الشيء منازرة لمجلى عوارضه اللازمة والافتقار مع عدم العرض لبيان المنازرة بين الثانية وأجزائها (قوله) وأما تصوره بالوجه الخ بيان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنة يعني لو لم يشر به لدخل الثاني بالحق الأعم في الموارض لأنه ما يمكن تصور الشيء بدون الوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرض (قوله) قيل عليه يستلزم الخ يعني يستلزم من تخرج قوله فانه من الموارض على قوله ما يمكن تصوره بدون أن المرض ما يمكن تصور الشيء بدون الثاني بخلافه أي ما لا يمكن تصوريته بدون فريد عليه القوازم البينة بالحق الأخص أي ما يستلزم إمكانها كعن الشيء ويستلزم تصوره صورها إذ يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لما عين يستحيل لا يتكلم فيها فينتقض تعريف الثاني منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرض بها جبا

(١٧) — حواشي الفوائد أول) خبر في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الأجزاء داخلة في تعريف الثانية فلا خبر في ذلك أيضاً إذ المقصود هنا استظهاره عن الموارض ليس إلا له (قوله) بيان لسبب تفسير التصور الخ اعترضه بعض الاعلام بأن الفساد لا يكون قرينة على المراد وإن كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأن هذا جها واستلزام أن يكون (قوله) وأما تصوره بالوجه الخ يعني لفائدة التفسير تصور بالتصور بالكنة ولن تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون الموارض بخلاف للثانية (١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الثاني بالموازم كذلك كذا الخ لمصلحة

(قوله فاختير الاستناد الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثيرا لقاعدة وإن ورود الاعتراض على تعريف الثاني أظهر منه على أن
 لقولهم البينة لما كان تصورها لازما لتصور الشيء بل قد مر منه لقوله عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف
 الشيء لأن ما وقع التردد والتأخير هنا ينادي إلى النقل إليها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا ريب من أول الأمر على تعريف
 الشيء ولقد خص الاستناد والاعتراض بتعريف الثاني وإن كان التعريف مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم ألا
 أن يفتك الخ) غلط فيه (١٣٠) بأن سوق كلام الحق بأنه ووجه هذا الظن أن تعريف الشيء ظاهر في انظر

العرض والاستناد انتهى
 بالنسبة إلى تعريف الثاني
 (قوله انتهى كلامه) قال
 مولانا غفر له ذكر
 الثالثة وهي أنه يتقدم
 على الملاعبة في الوجودين
 على ما في شرح المطالع
 قال وهي خاصة مطلقة
 قال السيد في حواشيه
 لا يفارق الثاني فيما
 المرضي الالتزام لعدم تحقق
 المرضي إلا بعد تحقق
 للملاعبة وعدم انتفاءه إلا
 بعد انتفاءها كالزوجية
 لازمة له أقول وذكر
 شرح المطالع قد سماه
 واجبة يذكرها قديما
 المتألفه وإن لم تكن من
 الخواص المطلقة وهي كون
 الثاني غير مجزئ ولعل
 للتكثيرين معاقبون في ذلك
 فتدبر (قوله) لا يمكن
 لا يستلزم (ولا) أي وإن لم يكن
 تصور الملزوم بدون ذلك

فاختير الاستناد في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسؤال إذ يمكن أن يقال أنه ريد على التعريف
 للذكر تعريف المرضي لقولهم البينة بل هي الإخصص اللهم إلا أن يقال المقصود من ذكر الاستناد الاعتراض
 إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضير قوله فرد عليه واجبا إلى كل
 واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا سلم الاستناد أولا فإن بيان حكم المرضي
 لأجل منارته بالملاعبة لا يستلزم أن يكون حكم الثاني بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستناد لا سلم
 أن الاستناد للذكر كونه بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون مرفقا لثاني مساو له
 لا يجوز أن يكون للسناد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أمي ما يمكن تصوره بدون
 ليس مرفقا سادسا لمرضيه بل عليه من التبعية في قوله فإن من الموارض ويؤيده ما قاله في
 شرح المطالع فتدبر خواص ثلاث الأولى أن يتبع وقعه عن التبعية على معنى أنه إذا تصور الثاني
 وتصورت منه الملاعبة استلزم الحكم ببلبه فيها الثانية يجب ثبوته لما على معنى أنه ليس يمكن تصور
 الثانية إلا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لما وما ليستا بمختصين مطلقين لأن الأولى تشمل
 القولم البينة بل هي الإخصص انتهى كلامه وعلى تقدير الاعتراض بطريق التعريف
 فتقول في الجواب إن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الثاني أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء
 ولكنه بدون وجه من الوجود سواء كان بطريق الاعتراض بأن يكون ملحوظا مقصدا وبالثبات أولا
 بأن يكون ملحوظا ثانيا إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتها فلا يمكن حدوثه أصلا والاشتراط
 تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الاعتراض بأن يكون الملزوم ملحوظا مقصدا وبالثبات
 فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما لنا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاعتراض
 والقصد والاشتراط أن يكون للذهن متفلا عن ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالما ما يقع
 حتى تحصل القولم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصح تعريف الثاني جليها قال قيل قد
 مرح السيد التعريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية على أن معنى ما لا يمكن تصوره
 بدون ما لا بد فيه من تصور الثاني والملاعبة بطريق الاعتراض ولا يمكن فيه أختصار الملاعبة فتدبر
 تصورها قللت الحاجة إليه هو التصديق بثبوت الثاني لما ضرورية لها تصديق لا بد فيه من تصور
 طريقه بالثبات لاشتراط تصورها تصوره برشدك إليه عيانه (قوله على ما من عليه في حواشيه
 المطالع) قال السيد السيد قدس سره في بيان قوله بأن لاشتراط تصور اللازم تصور الملزوم

اللازم في الجملة لم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما إذا
 كان تصوره غير قصد والاعتراض (قوله فإن قيل الخ) بحث فيه يستلزم من الجواب وهو اختصاص الاشتراط في الملزوم مع
 اللازم بوجه القصد والاعتراض دون تخصيص الملاعبة مع الثاني بذلك وبعد فإن هذا الجواب من الاعتراض ما لا يخفى على المدعي
 بالفتيل إذ ريد عليه أولا انتفاء كون قضية الاشتراط خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجابوا عليه وثانيا أنه لا يقي حمله معنى للازمة
 بتجاوز الانتفاء للترتب على هذا التغير والتأثير والذات على قولهم الاشتراط بشرط إذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

التفصيل ثانياً يطرأ على التعيين ما يوجب إخراجها عن اللازم فلا يستمر إبقاءه أي إذا تصور
 للزوم وكان ملحوظاً تصداً خطراً بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب ولي
 هذا التمام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع إليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن الأيراد المذكور بين أن معنى قولنا الثاني مالا يمكن تصور الشيء بدون أنه لا يمكن تصور
 الشيء بالمكانة في زمان لا يكون الثاني متصوراً في ذلك الزمان ضرورة أن تصور الشيء بالمكانة
 لا يكون إلا بتصور ذاتياته فيكون تصوره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكون في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فإنه في زمان غير زمان تصور اللازم ضرورة أن تصور اللازم متاخر التصور للزوم
 وتابع له واستأنج توجه الشيء نحو الشيء في زمان واحد وإذا كان زمان تصورهما متاخرين
 صدق أنه يمكن تصور اللازم بدون اللازم لا عكساً كما أنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الثاني
 بالقول لا للذكورة قل عنه لأن تصور اللازم بعد تصور اللازم لا يجب موجب له ولا لما جاز
 بقاءه مع زوال تصور اللازم واللازم باطل بالضرورة ثم أن تحقق معنى اللزوم بين اللزوم واللازم
 بما لا يفتي ولذا قلنا القليل ما يترتب من العلم به العلم بغيره آخر والمعرف ما يترتب من تصوره تصور
 شيء آخر مع أن الثاني مددات للمطلب كان قبل فإني قولم تصور اللازم البين لا يتشكل عن
 تصور اللازم قلت معناه أن تصوره يمتد تصور اللازم بدون فعل وقائل أن يمنع غير زمان
 التصورين كان من تمسك باستأنج توجه الشيء في زمان واحد إلى شيءين يرد عليه أن الحال في تصور
 الثاني كذلك أيضاً تأمل الأولى في الجواب أن حال معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الثاني عدم
 إمكان ملاحظته مجرداً عنه كما أن معنى إمكانه بدون العرضي إمكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه
 أن أراد أنه مدد حقيقة فهو باطل لأن اللزوم ما ينتج تصور اجتماعه مع عدم ضرورة أنه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور اللازم قد يمتنع تصور اللازم وإن أراد أنه بمنزلة للعدم في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع أن الثاني مددات للحدوثية هي الحركات الواقعة فيها وتنسب إليها
 مددات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الزمعة فهو لا يقيد إذ حينئذ
 يجوز اجتماعها فيه عليه فتصا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله وقائل أن يمنع تأخر
 زمني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي أخبره في القول بالبناء هو أن لا يتخلل زمان
 بين فعل اللازم وفعل اللازم وبذلك شرح التلمذة التفتاخي في شرح القاصد في بحث الإضافة
 ومنع تأخر زمان التصورين بعد الاستدلال عليه وإلصاقه إلى دليله وألا فهو غير موجه • وحاصله أن
 القليل للذكورة أنما يتبين أنها إمكان تصور اللازم معاً وذلك غير لازم في جميع اللزوم ذات بالنسبة
 إلى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملازمه أصلاً بل يكون الأمر بالعكس كالإضافة
 بالنسبة إلى ملكاتها كان الإضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وفعل الإضافة يتوقف على تحقق
 للملكات لتكونها طرقاً لما كانت الأضداد موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منها على الآخر
 كالتفتاخي فيها يحصلان من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر ولا يملك الشيء وخلات
 أن اللازم متحصص في الشيء وللقول أو بين معلولى عنه واحدة قبل تقدير أن يكون اللازم عنه
 مدد يكون زمان تصور اللازم متأخر زمان تصور اللازم وعلى التقدير الأخير يكون زمان تصور

الاشغال ذاته لوضع كونه
 ملحوظاً لا بهذا الطريق
 في بين لزوماً (قوله مع أن
 الثاني مددات للمطلب)
 أي على ما رأى المحققين
 من الحكماء أما ما نسب إليهم
 من قولهم بالإيجاب وكون
 تأدية النظر إلى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فتارة كونه القبض
 الكل من عند الحق بعد
 تمام المددات واجبة الزوال
 حيث لا يمكن في القياس
 ولا عجز ثم أن يقال
 للثاني في هذا الموضوع
 مشدود فلا قليل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله وقائل البين) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله أن كونه بمنزلة اللزوم
 يعني فيها إتمامه الخشني من
 تأخير الزمانين

(قوله) سبق على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الافتراض متزوج في قوله ونشأ أن يقع الخ فاعني ابراهه بدركه
وعلمه فيه أولا بان المقصود به ابراهه على الجواب الاول لا على الجواب الثاني لان كوفي الخلية المتقولة ولو سلم انه ابراهه على
جوابه الثاني فهو تقصير لا أشار اليه الخ بقوله ونشأ فاعني عدم تدبره في توجيه الخ على ان الخ للتع المذكور بسبب
السبب لان ابراهه هنا لا على جوابه في الأصل ولا على جوابه الاول في الخلية أما للتفصيل فلا نعيم فضلا عن زمان نقل
أحدهما غير زمان نقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا اشكال بخلاف تصور الخ مع تصور الشيء وقد صرح
في المواقف بمرجوع التضامين (١٣٢) عن القولم اليشة فضلا عن خروجها عن حرف الثاني وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور

للزوم هو زمان تصور وبما حردنا من توجيه الخ ظهر أن افتراض الخ في المذاق يمد
قال هذه الخلية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكها وفي التضامين من
على عدم التدبر في توجيه الخ المذكور ووجه التأمل أن وجود الخلية بالتأثير ليس الا وجود
الاجزاء فلا يكون تصور الخ ذاتا متابعا لتصور الثاني ولما قالو بالتأثير والاجل والتفصيل بين
الحال والحدود بخلاف للزوم والاعلام فان تصور للزوم متابعا لبلقات تصور الاعلام كما لا يخفى
والجواب الخ ما ذكره في قوله والاخر الخ وحاشاه أن في الثاني تصور لبلقات بدونه غير ممكن لان
وجوده عين وجودها كما ان لتصور أيضا غير ممكن وفي القولم التصور ممكن لكن للتصور وهو
اشكال للزوم عن الاعلام حال وهذا كما قالوا ان في التكميلات القرنية فرض الاشتراك ممكن وان
كان للزوم حلا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه حال وتوضيح ذلك في حواشي
السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الأصول (قوله) وهذا القدر يكفي في هذا المقام
يقع هذا القدر من الاشكال أعني كون زمان تصور الاعلام غير زمان تصور للزوم يكفي في الفرق
بين الثاني والاعلام ولما في قصة الخارج عن الملحة الى الاعلام والمفارقة فلا بد من ان لا يجب فيه الاشكال
بين الأفعال وعدم الاستغناء في هذا إشارة الى دفع ما يترجمه أن القول بالاشكال بدم قاعدة
الزوم وحاشاه ان الاشكال المأدوم لزوم هو عين الاتصال وعدم الاستغناء للضرورة زمان تأمل
(قوله) وقبل أيضا الخ) افتراض أن على قوله ما يمكن الخ يعني أن أريد بالاشكال في قوله ما يمكن
تصور الانسان بدونه الاشكال المتأصل أعني سلب الضرورة عن جاني الوجود والسبب يلزم جواب
تصور كنه الشيء بالمرض وهو محال اذا الفرض لا يبعد معرفة حقيقة للمفروض والا لم يكن مراضا
اذا يصير محض ان تصور كنه الانسان بدون المرض وتصوره لاندوه أعني به نفسا ضروريا
فيكون تصور كنه الانسان بدون المرض وتصوره لا بدونه جائزا أن لو اشع لوجب أن يكون
تصور كنه بدونه ضروريا (عنف) وان أريد بالاشكال الاشكال الباطن أعني سلب الضرورة عن أحد
الطرفين نفسا للمعنى حاصل في الثاني أيضا اذ كما يصدق على المرضي ان تصور الانسان بدونه
واجب وكل واجب ممكن بالاشكال الباطن كذلك يصدق على الثاني ان تصور الانسان بدونه متبع

مستقل وذلك يقتضي زمانين
قطعا وأما الاعدام بالنسبة
الى ملكها فكذلك أيضا
ضرورة ان تصور القدم
للتأثير كاف في تصور
للتأثير اليه اذ الاشارة
ولان كانت داخلية لكن
التأثير اليه خارج فيحتاج
الى تصور مستقل حاصل
في زمان آخر وذلك كاف
في فرض الخ فضلا بان
قلت انما كان يقع غير
موجه بهذا التوجيه الذي
ذكرناه توجيه الصحيح
فتا أراد الخ المفرد مع
الاستدلال وهو ما فهم من
ظاهر قولهم في تعريف
الاعلام التي ما يستلزم
تصوره تصور ذلك الشيء
من وجوده التصوير ما
في زمان عن ان الخ في

أصل جوابه تأمل لما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

وحيث

عليه الخ المذكور ولو أورد كلامه على صورة الاستدلال ورد عليه الخ المذكور ثم انه لما أشار الى ود الخ المذكور بقوله
فتا عمل الخ وحاشاه ان الخ المذكور باطل اذ يلزم توجيه الخ الى شيئين في زمان واحد وذلك متبع وده بقوله يرد عليه
وحاشاه الخ في الجريان والتخلف (قوله) والجواب الخ الخ) قال الخ الخ للكتنري والمضى ان هذا الجواب أيضا مبني على
لتحليل تأخير زمان التصوير والا فلا كان مبني على تأخير زمان التصوير لا يمكن الاشكال بين التصويرين لأنه اذا كان زمانها
متحدا يكون وضع أحدهما وضع الآخر فضلا عن ماعو للمفروض من التزم والانعقاد بينهما زمانا قال الجوابين واحد اعتقادا

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضروريا
أولا وهل هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضروريا فهنا مع مخالفة لا مخرجا به غير صحيح أيضا لأن الامكان حينئذ
لا بد أن يحصل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما أن يصدق على الثاني أو على العرضي في لزومه واحدة لا يصدق عليها
سواء مع ان تصور العرضي ذلك ليس الا والتأخر أن المراد بالامكان (١٣٣)

الحبيب على التلخيص بجانب
الوجود والتي حينئذ ان
تصور كنه الشيء بدون
العرضي ليس بضروري
سواء كان عدم تصوره
بدونه ضروريا مستكما في
الثاني أو لا كما في العرضي
اذ حينئذ يكون التصور
بدونه وعدمه بدونه غير
ضروري أفاده بعض
المحققين (قوله بأن من
الدوق السليم) وقد صرح
الشيخ عبد القادر في
دلائل الاعجاز بأنه ما من
كلام فيه أمر زائد على
بجره إثبات الشيء الشيء
أو فيه شيء الا وهو
العرض الخاص والتصور
من الكلام له نصرف
الكلام الى خلافه بأنه
الطبع (قوله) وهذا هو
الجواب الثاني الخ فيه
بمن لأنه إن أراد ان
الجواب الثاني مبني على
هذا الاختيار الجيد فغير
سليم كغيره والجواب الثاني

وكما يتبع ممكن بالامكان العام وتلخيصه أنه لا يقيده الامكان العام شيء من الطرفين كان صادقا
كل من الواجب والسلب (قوله وحوايه الخ) يعني أنا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونضع
لزم جواز تصوره كنه الشيء بالعرضي بأن يكون حوسيا حصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور
كنهه مع العرضي بأن يكون مفارقة له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان
بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني منه لا به للقابل قولنا بدونه منه لا به قلني تصور الانسان
بالكنه مفارقة بغير العرضي وجوده معه ليس بضروري ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور
الشيء بالكنه بحيث يلزم تصور الامور العرضية من القولزم الية أقول وهذا الجواب الثاني لو
كان الية في قوله بدونه فلا يسهل أما لو كان لشيء كالقابل بدونه به لاسمه فالسؤال باق ولعل
هنا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله) بغير الامكان بالقية الى التلخيص يعني ان الامكان في قوله
مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور التلخيصي بدونه فالامكان ان لا يغير كيفية نسبة
التصور الى بدونه حتى يكون للمتي كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليس ضروريين يلزم
ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
التي قد يصير الذي للتصور بالكنه التلخيصي بكونه حاصلًا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده
ولا عدمه ضروريا يعني أنه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ واسع الى
ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكرنا من توضيحه ان قولنا الزوي الايض يمكن
لا يستلزم جواز عدم الايض عن الزوي لان الامكان لمعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الزوي
لا كيفية نسبة الايض اليه فهنا يجوز أن يغير الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي
يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم
الزوي الايض بأن لا يوجد أصلا حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد ونضمنا تأمل التي كلامه وجه
التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور التلخيصي ينافي مع الدوق السليم فانه يصير للسؤال
بمخلاف التضاد والكتابة من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنًا فانه من
القولزم أقول ويستند منه ان الثاني الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير
ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للافتراض السابق أعني صدق تعريف الثاني على القولزم الية
بالمتي الاخص وهو ان التصور بدون القولزم يمكن لكن التصور محال بمخلاف الثاني فان التصور
بدونه غير ممكن ان ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنًا بخلاف تصور الكلام
فانه مابر تصور للزوم فيجوز تصور بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أنشأ

ببني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاختيار الجيد كما لا يخفى على من له أدق نظر يسلوب
جوابه سابقا وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اختيار الامكان بالنظر الى التلخيص بالبحر الذي ذكره
يمكن أن يستند من اعتبار الامكان بالنظر الى التلخيص كما هو الظاهر من كلامه فغير عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان
بالنظر الى التلخيص واختاره بالنظر الى التلخيص متساويين مع أنه كيف يستند من الجيد وهو الثاني الاقرب والحق ان الجواب

الغائي مبنى على اختيار الامكان بالنظر الى التقييد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اختيار الامكان في تعريف المرضي بالنظر الى التقييد قطع لضرورة واحدة اية اعتباره في التعريف المستفاد منه لذلك حتى يحصل منه الجواب الثاني فنسبر قاته دقيق آفاده الحقن الكنتري (قوله لكن هذا ليس بمنتهى في المرضي) قال الحقن السابق لكن بني هنا بشي. وهو انه انا اختر الامكان العام للتقييد بجانب الوجود تكون الضرورة مسبوقة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عومه فان كان ضروريا يكون متانيا لما صرحوا به من انه يجوز تصور ولكنه بالمرضي وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور ولكنه بالمرضي فبرر الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال للتصود هنا دفع الاعتراض بتصدق تعريف المرضي على

الغائي وقد حصل وما ذكر فيني على التردد ولا يثبت هنا الى ما ذكر فيني على عومه من انه من قبل تشكيكنا لاراداه (قوله ان كل المراد الخ) قرر جوابي عن اعتراض الحثي على التلويح بأنه خالف للتصود وآتي بالاستعمال غريب غير مصروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام الحثي ومحت في هذا اثواب بان التخصيص في العبارة للشبهة تنس الشخص بدليل ان معنى ما دخل في التخصيص لم يرد عدي فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا لما صرح به التعريف وغيره من ان الهوية اسم الحقيقة الجزئية وبدليل ان معنى التخصيص زاد على حقيقة الشخص عارض له فلو ابقى مستزم الكلام للشبهة على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر المرضي للشخص فلا بد ان يكون التخصيص في هذا المشهور نفس الشخص وهنا تغير وجه همه اراد الحثي قوله والتابع اطلاقا على التسمية باختيار التخصيص اذ التخصيص فيه بان على ما يتبادر منه لا معنى للتخصيص والاطلاق للهوية على التسمية باختيار التخصيص سواء كان المراد منه التسمية بشرط الشخص أو المراد منه التسمية مع الشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الحقيقة وهي الحقيقة الجزئية فسمنا ما أقدمه بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التفسير

إليه بما نقل عنه (قوله على أن تصور الخ) أي على أن لو سلمنا أن مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كناية نسبة التقييد الى التقييد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضي بأن يكون المرضي سببا لخصوه غير متع ان يجوز ان يكون المرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قلنا انه يجوز أن يكون متباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم ببيان آخر وان لم يبرر في جميع النوازل (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار التقى اثنان ومناهج الجواب الاسم السابق الى التسمي متى اذا غفلنا ان المراد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متعلق في المقابل بل مفيدا بكونه من جانب الوجود فنحن قوله ما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون المرضي يمكن وجوده متى عدم التصود بالكنه بدون المرضي أي التصود به ليس بضروري وهذا الشيء الى الامكان العلم بالتقييد بجانب الوجود غير حاصل في الثاني اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الثاني يمكن وجوده متى التصود به ليس بضروري لم الامكان للتقييد بجانب العلم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمنتهى في المرضي (قوله قد أطلقنا على التسمية) ان كان المراد من التسمية باختيار التخصيص التابعة للشرط التخصيص كما هو الظاهر فيما الاطلاق غير مشهور بين النظم وان كان المراد به التابعة مع التخصيص فعدم شهرته في حين الملح قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التبريد وقد براد بآيات ماضت عليه التابعة من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فاطمك بثبوت الخ اذنا بأن هذا السؤال ثنائي. مما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو مال على قرعته ووروده على ما قيل سواء كان مثنو ذلك أولا على ما هو طريق سائر الاسئلة للوادة في الكتب فن قل ان الفاء الثاني مئة كيد لم يأت بشي. (قوله يجمع أمور ثلاثة) أخذا من تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وانها تكون الشيء بمعنى الموجود وانها تكون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير الشيء الأمور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا حقا في لقوة هذا الحكم لا في حقد الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان معنى التخصيص زاد على حقيقة الشخص عارض له فلو ابقى مستزم الكلام للشبهة على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر المرضي للشخص فلا بد ان يكون التخصيص في هذا المشهور نفس الشخص وهنا تغير وجه همه اراد الحثي قوله والتابع اطلاقا على التسمية باختيار التخصيص اذ التخصيص فيه بان على ما يتبادر منه لا معنى للتخصيص والاطلاق للهوية على التسمية باختيار التخصيص سواء كان المراد منه التسمية بشرط الشخص أو المراد منه التسمية مع الشخص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الحقيقة وهي الحقيقة الجزئية فسمنا ما أقدمه بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التفسير

(قوله هنا) هو منشا الحكم بقوله ان لا يكون اللزوم شيئا ما كان هذا الحكم هو وانما عارضا للسكرتري لان هذه الوضع متحد مع عدم الحل في القبول انما كانت قال الامور الثانية ثابتة ولا بد في الحقل من التباين متبوعا بين القدرين حتى يبينه وهي أشهر وانسب (قوله ان لا للشيء ما لم يكن الجزئيات الخ) أي وسلوب انه لا لقوله في هذا الحكم ان الجزئيات ليست بينها هي للسلطات (قوله كيف) أي كيف يكون الحكم المذكور لو او لو كان شيئا لكان بديها اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديها والحكم بوجوده سرية بين القضاء قوله معركة بين القضاء لاحتلائهم في بؤته بين كلف له وميت وان كانت الأصول الحكمية قلبي بأنه أولى بوجوده من الجزئيات الموجود (قوله ان لا اختصاص الخ) وأيضا أكثر التكميلين على نفيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق له (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أي في النوع جنسية والفراد هنا نوعان فأكثر لأن الذي يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لأنواع (١٣٥) واحد مثلا أما يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والقرص لاني جواب أحدهما فخرأنا جواب السؤال عن أحدهما قسط فهو تام للبيعة الخاصة بذلك الأحده على مالا يعني روحه أفراد الحق الأول في هذه العودة ان الحيوان يصدق عليه بالتسليم الى الانسان والقرص ان ما يجلب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان ما به الشيء هو هو لان ما به الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والقرص لكونه شيئا منها (قوله في السلبيات

مستلزم لعدم الحل لزوما هنا كقوله قبل الامور الثانية كآية ان حقائق الاشياء ليست الا هي تلك الاشياء بوجودها وجودها وبها ذكرنا انتم مائل ان لما كانت الحقيقة بمعنى للبيعة لا لقوة في هذا الحكم ان للشيء ما لم يكن الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف بوجود الكل الطبيعي معركة بين القضاء ان ليس المراد بالحقيقة هنا للبيعة الكلية المقسرة بها به يجب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أصل البرهان حتى يكون للشيء الطابع الكلية للجزئيات موجودة لا اختصاص لهذا الخلاف بالوسطانية بل المراد ان الاشياء التي يتباينها وليسها بالاشياء المخصوصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي هي الاشياء المخصوصة موجودة ليست بآلية للاعتقاد وانما هذا وان هذا من ذلك وحقيقته ان تلك القضية يطلق على اثنين ما به يجب عن السؤال بما هو وبها به الشيء هو هو والشيء بين الاثنين ميم من وجه لتحقيق الأول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الأول في للبيعة الجزئية واجتماعها في التابعة للوجبة بالقياس الى النوع وللبيعة للشيء الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء قلنا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين الاثنين فقال ناقلا وأما ماله الخاص الجلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالبيعة باعتبار التحقيق والوجود فيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة للبيعة الوجودية غير مراد له قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حيثما مستدركا ان يصير للشيء التسامية للوجود في الامور والوجود موجوده وقابل غير التفرع عن هذا الشيء قد يقال لشره الى انه غير مرض في هذا المقام ونوجبه الاعتراض على ذلك تعريف لوجه له وأما ثانيا فلانه لا يدخل حيثما لكون الشيء

الجزئية ان ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الطابع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الطليق انبثا الى الانسان كما يصدق عليه ان ما به يجب عن السؤال بالمو يصدق عليه ان ما به الانسان هو هو (قوله قلنا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أي فالحكم بوجوده عليها يكون انما جزما (قوله غير مرض في هذا المقام) اذ كما ذكرنا لا تخفى لانه لا من قولها ما به الشيء هو هو بما لا يحقق حقيقة لانه ما به الشيء هو هو لا يكون الاعتناء من لا حيار التحقيق فيه ومن بين ان التفرع من التفرع انما هو على تعريف الحقيقة بانصره به أولا وان مراد الحاشي قوله تعريف الحقيقة ليس الا مقدمه التفرع (قوله ووجبه الاعتراض الخ) لانه حل الحقائق على التعيينات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفها بالبيعة باعتبار التحقيق والوجود وهذا لوجه له لانه يجب على كون التفرع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بانه التفرع عليه (قوله وأما ثانيا الخ) انتهى فيقولون عيب الرسول قوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قريبة على المراد بالحقائق قلنا انما في ذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق السلبيات الكلية كما حمله عليها القائل السابق وانعرض به على التفرع فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا له

(قوله ولا مدخل لتساوي في قوة الحكم) وذلك لان استلزام عند الوضع لشئ اقل سبب أخذ الوجود للمستلزم من لفظ الاشياء في عند الوضع قدما يمكن ان يبنى الوجود لا يلزم فيه الوجود (قوله أقول من ثوب الخ) يدل عليه ان الشارع هتاف صدوق انما هي القوة (قوله حيث قال في شرح القاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح الواثق شيئا نأما في شرح القاصد قاعدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الوجود اذ الاسم انضاف الى شي يكون ذلك الشيء مبهما والآخر

تخرج بيان معنى الشيء على قوله حيث عوي اذا قلنا انما بين فيها المعاني الوضعية . وأما في شرح الواثق فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء حيث هو له متعلق بالقوة أقاده الاولى عبد الرسول (قوله) فرق بين المورود والاشياء فان المورود ما روي عليه السؤال ولا يجوز تغييره وانما ما يشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره ومنها المورود والصفات حقائق الاشياء ثابتة والصفات غير الالفاظ الثلاثة ما لم يضر به الشارع (قوله غير المورود) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ امر بالغيبي الجليل من قولنا ان القوة في قولك الخ ليس انه لا قوة في نفس أحد هذه الأقوال حتى يلزم عليه غير

معنى الموجود في قوة الحكم اذ قولنا الساعات الموجودة موجودة لاحقة في الوقت وانما كانت فلا يجب على المحقق ان يقول ان القوة في قولنا عرض الاشياء موجودة ومعاني الاشياء موجودة لان المقابل للتحقق بهذا لفظي اما التوارض أو السابعة مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض المتأخرين ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل لتساوي في قوة الحكم أقول معنى قوله الشيء عند الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح القاصد انما هل يطلق على المردوم لفظ الشيء حقيقة فيبحث ثلثي فنداء هو اسم الموجود لما تجده شائع الاستعمال في هذا لفظي ولا يلزم في استعماله في المردوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجازي للمردوم هو منجها بينه وقال في شرح الواثق غاية للقصود السادس ولها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبين اختلاف التبيين وهذا بحث لفظي متعلق بالقوة والشيء عند الوجود (قوله ان لا قوة الخ) بيان لكون لفظا مجموع الامور الثلاثة ومما صده انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعرض فيكون لفظي عولرض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون لفظي الامور التي بها المعلومات هي موجودة أو فسر التثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون لفظي الامور التي بها الوجودات هي هي متصورة لم يلزم قوة الحكم ثبت ان لفظا سؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره المتأخر المحقق من انه فرق بين المورود والاشياء والاشياء غير المورود ليس شيء متشابهة القوة والتسمية والتسمية للظاهر قوله ان لا قوة في قولك الخ (قوله فلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب التقليل رقة الاحتياج باختيار القوة المحتاجين أي أصحاب الأذنان المتصارعة (قوله كافي مثل الخ) فان المعنى ان ما يقتضيه وتسميه يوجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والمحال) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عربية كآهو التحليل من مذهب الشيخ من ان اصناف ذات الموضوع بوصفه بالتفصيل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة البتة وعربية عامة هل ما ذكره الحق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق لعرف والده قال السيد الشاذلي رحمه فحواشي القول ان أهل الميزان لا يختلف أهل الشريعة اذ هم يصدون بيان مقبومات القضايا بحسب العرف والقيمة ولا يحتاج الى افتائها لفظا للمعنى الى بيان الاقبليات بالنسبة الى الأذنان المتصارعة فالتبرير الواقعية على الاصطلاح بخلاف قول السابق الثابت ثابت على ملزمه فله أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

المورود بل مراده انه لا قوة في نفس عبارة المستفاد اننا نريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها باين به ولما الشارع متشأ السؤال معان آخر غير ما بين في الشارع يكون من غير لفظا لا المورود (قوله للظاهر قوله ان لا قوة الخ) اذ الظاهر منه انه لا قوة في نفس هذه الأقوال لا في قول المصنف اذ نريد من الالفاظ الثلاثة خبر الثاني انني فسرهما بالشارح (قوله غدا أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لان ما يذهب لتأني مفروض الاصناف بالتثبوت حتى يبرهنه بل لفظا ثابت والحكم عليه بالتثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال ان الرجل الموصوف بالثلاثة والشهور والفضاحة وشعرى الا ان كشرى فيها معنى لم يتغير أو شعرى هو الشعر الموصوف بالفضاحة وهذا للمعنى هنا التوجيه وإن اشترى فيها منهم لكنهم من غير اعتبار بالهله ومدلول مجازى فلا بد من بيانه وحاشا أن يقع ذلك انما كان الجمل مشهورا فالصواب في اذقاع ما قلناه بعض الفضلاء التفرق بين الشعرين بأن يقال لا يلزم من كون أحد طرفي شعرى مشهورا بالوجه للذ كونه يحتاج الى بيان لا يجوز ان لا تكون شهره كافية كشمرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كاحذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل خه) هذا يفيد ان التعطير من الكلام المتقول عن الولي الغني وليس كذلك بل المتقول عنه ينسب قوته وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعراض من المعنى اللدني على التوجيه الثاني للذين بالتقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان نوم

والصالح بقوته ومخالف فوك شعرى شعرى فاه وان كان مقبلا لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ
بالنسبة الى جميع الاعتقاد لان أخذ الموضوع والمحمول مقبلا بالموصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشترى لا بد من بيانه لان الجازي للمعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه
وهنا معنى قوله في الخطبة الآية هذا كالمثل الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أن أبو
الصبغ الخ كالمثل الى قوله وما يحتاج الى البيان وما ذكرنا اندفع ما قلناه بعض الفضلاء من ان
أخذ الموضوع على الوجه للذ كونه ما هو المشهور فيهم كذلك أخذ طرفي شعرى شعرى
على الوجه للذ كونه مشهور فيهم ذكره وأما بالنسبة الى الاعتراض فيها مشايدان والفرق
غير بين لان أخذ طرفي شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى
المجازي لا بد من البيان البينة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل
القوية ومعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السالك) هذا
فرق بين الامور المتأشبهة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل خه (قوله اذ قد اضاعه الخ) يعني ان
السائل اعتبر المثال متعدد الموضوع والمحمول لاخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولا
حكم بقوته وفيه إشارة الى أنه لو لم يتغير كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق
يكون مقبلا وهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين التواترات تشكاف لانا اذا قلنا
كل ج ب يكون مفهومه بحسب الفرق والحقه ثبوت الياح بالفضل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ وفيهم المتأخرين أو بالفضل بحسب فرض النقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما
احتج الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشرح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء
ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الأول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل
مقصود ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا القبيل (قوله ولك ان
تقول الخ) وكذا ان تقول في توجيه قوله وما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلا

(١٨) — حواشي العقائد أول) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقل
وتحكم عليها بالوجود في نفس الامر وتظهر ان ذلك حكم مفيد بل وما لا يكون يبدوا فيحتاج الى بيانه وابناه بالبرهان كما
سيصرح به الشرح ومنه قولنا واجب الوجود موجود فاما لسمنا للمفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده
أو عدمه أولا يقتضي شيئا مقبلا حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فمعرفة بلفظ واجب الوجود وتحكم عليه
بالوجود الخ لا يقتضي ويحتاج الى إثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يحد له شيء مفروض الاضاف بالثبوت
حتى يبرحه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف فضلا بالثبوت في نفس الامر فيكون
الحكم قولنا ولا مثل أيضا (انما أبو الجهم) ولا قوله (وشعرى شعرى) فان اختلف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر له

(قوله إلا أن يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه نسبياً ولو بالنسبة إلى الإلهام الفاعلة من غير احتياج إلى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شرعي شرعي فإنه إما يظهر كونه نسبياً عند الناس بتأويل هذا وقد

يترشح أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله ثابت ثابت فتكون القابلية فاعلة (قوله دفع شوم) التوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال إن الجلالة مسموطة والتعين فيها لا يتصرف في الشخصي بل به التوهم أيضاً فلا يحتاج إلى التأويل (قوله يكون منه) اسم يكون ضمير عائذ إلى الشيء لا إليه بقوله وهذا الشيء لا يحصل وخبره قوله منه وبالأول حال من الضمير المجرود للضمانية التي عائذ إلى شيء شرعي خاصه لو حصل إحاطة شرعي لله لا يكون للشيء المذكور منه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه للملوك الحيات رحمه الله فاعلم ولا يخفى (قوله لعدم دلالة الخ) على التوهم الفرق بين التأويل وحصل الإضافة مفيدة (قوله شيء من الدلالات) وإيضاح أن كان أحد التوهمين معين الآخر لا يكون أصل مفيداً وإن كان غيره يلزم أصل

احتياج إلى إعادة إلى البيان لعدم ظهوره بالنسبة إلى الإلهام الفاعلة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر للتأويل لتفسيره أمر للشيء المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شرعي شرعي فإنه يحتاج إلى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة الشيء السابق إن منه وتبادره وعلى قدر شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق أن السابق كان نظراً إلى كلمة التقليل حيث قال فإن شرعي شرعي يحتاج إلى بيان منه لفظه وهنا نظراً إلى مدحوله أي الاحتياج إلى البيان حيث قال فإنه يحتاج إلى التأويل وهو في سبيله لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو التاجم وشرعي شرعي مدخل في بيان عدم القوة إلا أن يراد به إعادة ظهور وإعادة في هذا القول وعدم ظهورها في شرعي شرعي كذا قل عنه وما قوله المفضل المجازي أنه أن أراد أن حقائق الأشياء ثابتة مستمرة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدعي البطلان وإن أراد أن الشيء المراد منه وإن كان مجازاً ولكنه لشهرته صار كالحقيقة في انتظامه من الغلط من غير احتياج إلى الفرقة فهو لا يوجب الاستثناء من التأويل ليس شيء فإن الشيء المراد منه حقيق على ما قلنا من أن التحقيق من منع الضمير أن عند الوضع هو انصاف ذلك الموضوع بضمومه بحسب الاختلاف (قوله وهذا الشيء لا يحصل الخ) دفع شوم كون شرعي شرعي غير محتاج إلى التأويل لأن شرعي القيد بالأن أو القيد بما مضى أو انصاف بالإضافة بعض من أشدوه فلو حصل إحاطة شرعي لله لا يكون المراد أن بعض شرعي المهود وهو شرعي إلا أن بعض شرعي المهود وهو التقييد بما مضى أو انصاف بالإضافة يكون منه على ما هو الظاهر للتأويل من الشيء الحقيقي لإضافة بلا تأويل وحاصل الدفع أن معنى التقييد هو إرادة بعض الأشياء المعينة وأما ملاحظته بغير كونه الآن وفيها معنى أو موضوعاً بالإضافة فلا يدل عليه الإضافة فإرادته ليس إلا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله ولكم فرق الخ) أي ولكم من فرق بين شرعي الآن كشرعي فيما مضى أو هو شرعي المعروف بالإضافة وبين إرادة البعض المعين سواء كان بالضمير الشخصي أو التوهم لعدم دلالة إرادة المعين على التقييد للتذكور شيء من الدلالات على أن العهد يقتضي أنه ذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو التذكير المحسوس والسكوت متبهماً كثيراً قل عنه وما ذكرنا أن الدفع مخالف بعض الفضلاء أن شرعي الآن كشرعي فيما مضى أو المعروف بالإضافة بعض الأشخاص معينة لكن بالضمير التوهمي والتعين للشيء في العهد ليس مقصوداً على الشخصي فيجوز أن يراد بالإضافة الضمير التوهمي وهو شرعي المعروف بالإضافة أو فيما مضى لأن الإضافة إنما تدل على أن المراد بعض الأشخاص سواء كان معيناً بالتوهمي أو بالضمير أما أن تعيينه بإظهار كونه فيما مضى أو موضوعاً بالإضافة فلا دلالة لها عليه (قوله والتشديد) يعني أن التوجيه للشهود في بيان قوله وما يحتاج إلى البيان أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام وسمايته ليس الأمر وهو البيان بتدليل قلبي أن هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير إلى بيان صدقه بتدليل بالنسبة إلى بعض الأشخاص كالصدقانية فيكون ذكره تأكيداً لإفادة بيان السكوت كما أنكز الإفادة

البيان (قوله يعني أن التوجيه للشهود الخ) خلاصة أن المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلخ) أنا الاحتياج إلى الدليل نوع كونه مضمنا ومن هنا يظهر أن التلويح بقوله وهذا الكلام وما احتاج إلى البيان ليكون مفيد السكّن أولى بالنسبة إلى هذا الوجه لكننا نرى السؤال (قوله لا بد لايات إلخ) قلنا هذا التوجيه يقتضي أن القضية الثالثة حقائق الأشياء ثابتة محتاج إلى الدليل لكن لا بد كذا لا يحتاجون في معرفتها إليه وأما الباب الاثني العاشر لا قاعدة لم منه فيحصل التوجيه للضرورة قلنا لا يفتقر عليك أن الاحتياج إلى الدليل أعم من أن يحتاج الإنسان إليه لأجل ثبوته عند أول أجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الأوقات محتاج إلى أثبت ثبوت حقائق الأشياء لأجل علته به وفي بعض آخر لأجل الزايم لهم وفي بعض نحرز بعضها ضرورة هي أن الشارح بيصرح بأن الطريق إلى (١٣٩) التلويح مع الوسطية ثابتة لا قاعدة في إيراد الدليل عليه معهم

أكد بأنه محتاج إلى الدليل فكيف ينكر كونه مضمنا بخلاف التوجيهين السابقين قلنا في ذكره بيان ظهور الأداة على ما مر (قوله ورد عليه أن شرعي إلخ) يعني يرد على هذا التوجيه لرب شرعي شرعي أيضا قد يحتاج إلى بيان صدقه ومطابقتها للنسب الأمر بالدليل كما أنه في استقامة سند محتاج إلى تأويل وقدرة لا لا بد لايات أن شرعي الآن كشرعي فإما شرعي أو شرعي هو شرعي بالمعروف بالبلادة من شاهد خصوصا بقية إلى الاعتناء القاصرة عن فهم البلاغة فاقدم معارف أن شرعي شرعي محتاج إلى التأويل لا إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل أنا أبو التجم وشرعي شرعي نظرا إلى قوله وما احتاج إلى البيان وأما جعل قوله ولا مثل أنا أبو التجم إلخ بما جعل وجه لم يذكر في الكتاب فإنا لا نرى خدش من أدنى دية بالأساليب كفا قلنا عنه ومن هنا ظهر دكا كذا ما قاله بعض الأفاضل من أن المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيده لا قاعدة وقوله ولا مثل أنا أبو التجم إلخ في توجيه التلويح فإنا قد للسند والسند إليه أنه يتطرق إلى قوله وما محتاج إلى البيان (قوله وأما إلخ) جواب حسن لدفع الاعتراض الذي ذكره بقوله قلنا دليل الحكم إلخ وعامة أن المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالله ما به الوجود والعدم ولو جازا أمي ما يصح أن يعلم وبغيره وبالثبوت الوجود فالحق معلبات الأمور التي يصح أن تعلم وبغيرها ثابتة في الخارج فم توجه السؤال بالقوة وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره فلفظ الجواب بقوله ويرد عليه أن الحقيقة لفظي الذي ذكر لا يطلق إلا على الوجود بالوجود الأصلي على تقدير تسمي الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها وتقولون بالضرورة وعدم الأداة بأن في الكلام الذي ذكره سواء أريد بالشيء للوجود أو أعم منه ومن الوجود لأن الوجود متبر في الحقيقة كما مررت له لأننا جئنا على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الحاجة لإثبات الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فإنا قد بينا الاعتراضين عليه بله الفاسد على القائل قلنا دليل الحكم بأن معلبات الأمور التي يصح أن تعلم وبغيرها ثابتة لا يصح قائله لأن من تلك الأمور المدومات فيلزم أن يكون معلبات المدومات ثابتة وليس كذلك قلنا المراد بالأمور الجنس كما تبينه الشرح في قوله وأما ما يستحق وثبوت معلبات جنس ما يصح أن يعلم وبغيره

في إيراد الدليل عليه معهم
الآن يقال ربما محتاج
أوسط التمس إلى إثبات
ثبوت حقائق الأشياء
لأجل حصول الصلح لهم
كما هو مقتضى ظاهر قول
الشارح فيما سبق لا يقتضي
أن نحرز بالضرورة بثبوت
بعض الأشياء بالبيان
وثبوت بعضها بالبيان كالتأويل
(قوله ومن هنا ظهر دكا كذا
إلخ) أي ما عرفت من أن قول
الأول الجواب لها قلنا عنه
وأما جعل قوله إلخ مراده
به رد عاقبه بعض الأفاضل
ويجمل أنه اشترط إلى أن
توجيه قوله أنا أبو التجم
مستند في أحكامه وجوحيات
التي لا السابقة أو أن لا يثبت
به أما وقع تقييدها فاقول

شرعي شرعي وغيرها وتكبيلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله في توجيه إلخ) أي التي له من قولنا حقائق الأشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لأنه جيلد يكون متناه أن حقائق الأشياء الآن مثلا فما مضى أو للضرورة بالوجود عند الناس وهو لا يبعد خلاف قول الوسطية أصلا بل بواقعه لأن الزايم في أصل ثبوت الحقائق لا في شدة ثبوتها وأيضاً أن كون الحقائق الآن مثلاً فما مضى إنما يخالف مذهب الإشارة القائمين بأن الامراض لا يفتقر زمانين ومذهب الكلام من أن الأجسام متجددة آتاً كما قاله الامراض عند الإشارة توجيه شرعي شرعي فيما نحن فيه بضرنا ولا بضر الحاسم وهو وجه وجهه في الثالثة بين ما نحن فيه وبين أن أبو التجم وشرعي شرعي ولا دكا كذا لا يقتضي ثبوت البيان الجليل لا ضرورة بل هو مقصوده أقامه مولانا عاكف

(قوله فاعلم) قال العلامة عبد الرسول وجهه انه يرد على هذا المفسر المذكور وهو انه لو كان الحق لا يكون التفسير ماعيات بعض الامور التي يصح أن تدعى غير حيا وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لزومها فاعلم بل ادع الاغراض على ما ذكره الشارح وحده الله ويمكن أن يكون إشارة إلى منع قوله وليس كذلك بل على أن حقائق بعض المندوبات أي ما كان لحل أنزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر له (قوله لان التصديق الخ) قال القائل فكيف يكون أنوار الاول أن يقال حل الشارح الطرف في قوله والتمس بما على الظرف المستتر قسم أي العلم للتمسق بما سواه كان بأعسا أو بأحوالها لاهل الظرف الموعود والأبعاد أنا يؤمنه على الثاني لاهل الاول له (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد أنا وجد علمه يدل عليه قوله لانه ثابت ولو باختيار بعض الأفراد وفيل لان الاستدراك لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلا لأن كان الممكن واحدا لكن تصورات الوجوه لا تخص وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثانية للاستدراك أيضا لا تخص وبمثل ان وجود عدم الصحة لان أفراد

عنه بكونية ثبوت ماعيات بعض أفرادها وهو للوجود تأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بغيرتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بنبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة إلى ذلك الشيء مع ذلك الشيء (قوله فالعلم في العلم لاستدراك الانواع) يعني لا التعريف في قوله والتمس لاستدراك أنواع العلم من الصور والتصديق فالحق جميع أنواع العلم بالحقائق أي الصور والتصديق متحقق وأما حمل على استدراك الانواع لانه لو راد استدراك الأفراد لم يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالأجسام يختلف جميع أنواعه فله ثابت ولو باختيار بعض الأفراد وأما قال بموتة للعلم لان جعل الاستدراك للانواع مما لم يبعد عند أهل الحرية حقيقة وأما هو باختيار ان معنى الاستدراك هو استيفاء الأفراد والمراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بموتة للعلم) يعني أنها جعل اللام لاستدراك بموتة للعلم لان العلم مطلقا لرد على اللاذرية وهو لا يحصل بعمل اللام فليس لهم لا يشكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة لهم متفقون بالشك والشك من التصور بل يشكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود الحقائق لا يتم إلا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع أن التصديق لا يحصل بدون الصور فوجب الحمل على الاستدراك ويكون للتمس جميع أنواع العلم من الصور والتصديق متحقق فاقبل ان مقام ارد لا يستدعي الاستدراك مطلقا فضلا عن الاستدراك

التصورات متناهية إذ منها الشك والتوهم والصور الحاصلة في العقل بلا حكم ولا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الأفراد لم يماضيها للتأني وكذا فرد التصديقات متناهية إذ منها التصديق اليقيني والظني والتفسير المناسب للنسب بليل المركب فيلزم اجتماع التناقضات أيضا لو حصل العلم بجميع أفراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحاشي والآخران إلهامهما القائل عبد الرسول

هذا الظاهر ان الحاشي الجاني أنا حمل اللام على الاستدراك النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالتاس أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيص نوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حيثما جميع أفراد الجنس والمراد الجنس أنواع تكون لان الاستدراك الانواع فظهر ان ماحقة الحاشي موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان العلم الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحاشي بمسدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستدراك متناها (الثاني) انه محقق بان مراد استدراك أفراد الجنس وذلك لا يلائم حمل اللام على الجنس هنا (الثالث) اننا لانم كون اللاذرية متفقين بالشك بل يزعمون لهم شاكون في لهم شاكون وهم جرا فن أن لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما ساقه والحق أنه لا طريق إلى التناقض معهم خصوصا اللاذرية لانهم لا يمتنعون بموتة للعلم بل يمتنعون (قوله بحيث لا يرد لفظ الثاني) ويمكن توجيه كلامه من قدر التوضيح لا يرد عليه لفظ الاول أيضا بأن يقال للعلم من العلم بالصور فالحق مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير ثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وسامها ان الوجوب لا يرد ادفع التوهم

(قوله باني عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم القيد بالكنهه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إيلقائه لادليل عليه عن ذلك فلا بد من عدم صحة القول المذكور بخرجه لو لم يثبت بالكنهه دليل على تقيده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل لجميع الحقائق ولما وجه إيلائه قوله مع أن تسمي الشارع بانيه عنه فلا بد من تسمي الشارع كان في قوله والوجه بالحق وهذا القيد في قول آخر . والتسمي في قول لا ينافي التثبيد في قول آخر على أن هذا القول يقتضي لا تكرر لا للشارح ولا للمفتي فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقيده في قوله باني تسمي الشارع (قوله والرد على اللاذرية الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللاذرية دليل على التثبيد إذ لا بد عليهم بآيات العلم بالوجه لا عترائهم بآيات العلم بالوجه على ما مر وحاصل الجواب أن ذلك الفرض كما يحصل بالتثبيد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري للثبوت لا تقتضي بضمين

آيات الكنهه وبه يحصل فرض الرد المذكور فلا دليل على التثبيد (قوله لأن) التثبيد بالكنهه الخ كبرهنا يتدفع قول المفتي اللدقي مستقرا على المفتي الحائي بأن تسمي الشارع أم هو بالقبول في التصور والتصديق لا يقتضي بالكنهه والوجه لتكفي باني تسمي التثبيد بالكنهه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق للكلام الحائي هنا يبعد أن يرد الاستدلال استثنائيا ، ولأن مقتضى والحقية هكذا الشأن يكون المراد العلم ببيوتها ولما أن يكون المراد العلم بأنفسها

ولا يخفى أن قوله في الجواب لادليل عليه مع أن تسمي الشارع بانيه باني عن ذلك (قوله لأن) يقول لادليل عليه الخ (أي لادليل على تقيده العلم بالكنهه والرد على اللاذرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم بالثبوت بالكنهه وبالوجه فيكون للمفتي تسمي بالحقائق أي تصورهما بالكنهه أو بالوجه متحقق (قوله مع أن تسمي الشارع بانيه) يعني أن تسمي الشارع العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديق بها وأحوالها باني أن يثبت العلم بالكنهه لأن التثبيد بالكنهه مبني على أن يكون المراد العلم بتصورها وإن لا يكون العلم بها متقاربا لتصديق بها وأحوالها على ما مر وقول الشارع يدل على شموله التصور والتصديق (قوله ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم تسمي بالكنهه لكن لا يلزم من بطلان هذا القيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أي بالكنهه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنهه أو بالوجه أو تصديقا بها وأحوالها كما قدمه الشارع إذ الاختصاص من ذلك البطلان كما يكون تقدير الثبوت يكون ترك القيد المذكور وتسمي العلم أيضا لا كما لا يخفى وحاصل الجواب أن العلم لا يمتنع تقدير العلم على تقدير عدم لوراده الثبوت ولو سلم ذلك فالتقسيم المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التثبيد تقدير الثبوت وذلك لأن تقدير الثبوت والتثبيد بالكنهه مع الجمع والأمران المختلف بينهما مع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عن الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت التثبيد المذكور وبما حردنا تدفع مقالة المفتي اللدقي فيه أنه على تقدير تسمي القيد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لأنه إنما سلم تحقق التثبيد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك القيد بقتله بقوله لا لأنه التقدير إذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التثبيد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التثبيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التثبيد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت تسمى (قوله وقد يقال أيضا ثبوت

الكنهه

بالكنهه لكن الثاني بطلان قوله إذ لا علم بجميع الحقائق تبيين الأول فان قول

الحائي فما بعد لادليل على التثبيد مع أن تسمي الشارع بانيه مع تلك التفتية بأن يقال بل الواقع إنما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنهه أو بالوجه وسواء خلق بأنفسها أو بأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان القيد الخ مع تقريبه بنا على أن بين لوراده العلم ببيوتها وبين ادواته بأنفسها بالكنهه مع الجمع لا مع حلوها لوراده العلم بالحقائق كما هو مرسل خلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرسل في التفتية فالتفتية مائة الجمع لا يلزم من بطلان أحد الجزئين ثبوت الجميع الآخر وإن فهم المكس وتضميل ما أورده الحليل ينبغي أن يكون بالترجيح بأن يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي التفتية العلم بالكنهه وأورد بها معنى مائة الحق فثبت التفتية عشرة مائة عرفت من استحالة لوراده مطلقا أو أراد العلم بالحقائق بها مطلقا وإن أريد بها مائة الجمع فثبتة لكن التفتية جملتها لا يلزم من بطلان أحد جزئي مائة الجمع ونوع الجزء الآخر عرفت فأنه السكوي

(قوله فلا وجه لمدلول عن الظاهر) اذ الدال على وجوب التثنية الى معنى الحقا وعدم التقدير وساقطة الضمير لوجهه بلا تأويل
 وانه سلم عن الحديثة وقدّم للزعم صراحة لاضنا لحق اختيار الثبوت من جهة أوجه (قوله فلا يكون المدلول موجهاً) أي
 المدلول من العلم بما الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بما تقتضيه على ما سلم ثم لمع كونه خلاف
 الظاهر لا يستلزم التقصود منه معنى العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لا شك ان العلم بجميع الحقائق اجمالاً لا يوجب عن العلم بثبوتها
 (قوله وبه تأمل) نقل عن المولى المحقق في وجهه قوله انه يجوز ان يكون (١٤٦) المدلول للتصريح بالتقصود وإزالة توهّم

ارادة العلم بالتفصيل التصوري
 انه قال العلامة عبد الله بن
 زهير نظر الاول ان يقال
 وجهه ان تقرير السؤال
 على وجهه يظهر منه
 الجواب ليس من دأب
 المتكلمة وصنيع المحقق
 للدق هنا كذلك حيث
 حمل العلم بثبوت الكمال اجمالاً
 بما مر وما مر كان مقتضياً
 العلم بنفس الحقائق اجمالاً
 على ما مر فيها سابق
 والمجيبان المحقق للدق
 ما عير به الى ان يضمن العلم
 الاجمالي بثبوت الجميع
 فذا اجاب بنقل الجواب
 قوله فلا يكون الخ أي
 (قوله في للتأني) أي
 في مقام حمل الثبوت على
 الحقائق وفي مقام اثبات
 معنى العلم بما (قوله على
 ما مر مدلول العلم)
 الظاهر ان يقول على ما مر

الشكل غير معلوم الخ) حاشاه ايراد التقصير على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بوجه
 العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس صحيح لان ثبوت الشكل غير معلوم
 وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه لمدلول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذا كان يعلم
 ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضاً قال المحقق للدق فان قيل ثبوت الشكل معلوم اجمالاً
 لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابته الخ يضمن العلم الاجمالي للجميع والمراد هنا قلنا فلا يكون
 المدلول موجهاً انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
 حقائق الاشياء ثابته جنس حقائق الاشياء فالجنس حقائق الاشياء ثابته والذكر بذلك الجنس
 متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حيث يرجع الى الاعجاب الجزئي وذلك كافيه
 لرد على الجسم لانه يهدي السلب الشكل في التقابيل (قوله رد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
 وان أتدفع بما لا شك ان الجسم يحملها الى الفرد على الجسم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بما
 للتجيين لان التقصود منه التثنية على وجود ما نفعده من الاعيان والاعراض وتعمق السلب بها
 ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به في التلخيص وأما ان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوت
 العلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نفعده من الاشياء
 على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التثنية على وجود ما نفعده التثنية على وجود
 جنس ما نفعده اذ يتوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم به سواء كان بما
 نفعده أو لا أقول هنا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نفعده لا يكون الا في ضمن ما
 نفعده لان من قولنا التثنية على وجود جنس ما نفعده التثنية على وجود ما نفعده ما نفعده سواء كان
 في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابته ان ما عدا حقائق الاشياء
 ثابته سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لا بالجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
 بالجنس الجنس التثني اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نفعده بما التثني في ضمن ما نفعده أو غيره
 كقولنا فردين لكن حمداً على هذا الذي يريد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضاً بعيداً بل عليه قرينة
 فالجواب اعمى على التثنية أو التثنية تأمل ثمرة (قوله فالكلام السابق على حذف للضائق)
 وهو لفظ الجنس قال القائل المحقق لا حاجة الى تقدير للضائق لان ما في قوله ما نفعده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة للاسم لها . وجهه على لام الاشياء اذ هي الجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
 بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول التلخيص على وجود
 ما نفعده (قوله على التثنية أو التثنية) أي اطلاق التثني في الاقياس والاشياء بحسب الظاهر وان لم يكن هنالك كذلك وذلك
 التثنية كائن من الجنس التثني لغير المراد ههنا لضمير في الاعراض اذ المراد بالثبوت في الاعراض اعم من الثبوت في وقوعه
 نفسه في التثنية لغير المراد ههنا التثنية لغير المراد التثنية في الاعراض اذ المراد بالثبوت في وقوعه في الاعراض بين الفردين
 والتثنية عليه الامر قائم بالذات التثنية لغير المراد مقام التثنية لغير المراد

(قوله لا يصير للخلق) فيه نظر لانه على ما حرره المولى الفقيه فيما سبق حين تقدير النكاح يصير الثمن الثيبه على وجود مائة ما ينفد وللرأى بالساعة مائة التي هو هو والام يصح اشارة الوجود اليها وهي تتحد مع ما ينفد فيعلم من هنا أيضا ان الجنس متعدي والخلق لا لا يعيب كون الجنس للتعدي مع ما ينفد متعديا (قوله في كتابنا هذا القدر من الثيبه تأمل) ان القدر ان الرأى من الثيبه (١٤٤) على وجود ما ينفد الثيبه عليه لسا لا اختيارا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك) أي على ان انكارهم صراحة بثبوت الحقائق وتبزيها وان انكارهم الحقائق لانهم انكارهم الثبوت وان انكارهم صراحة ليس نفس الحقائق كما هو معيهم (قوله وكافي قواعد الفرية) فيدلت على ان هذا الخلاف خلاصة يقول الى العمل بالأمور والعلوم تقسم الى حقائق هي امور ثابتة في حدتها قطع النظر عن اخبار معتبر وفرض فرضي وهي العلوم المكشوفة بالنسبة للظن المؤدية الى سادتها الادلة على رأى الحكيم والى العقائد الصحيحة على رأى الحكم . . والى ما ليس كذلك أي ما كان لاخبار والوضع كلمات ونحوها أو لا تقسم هذه الخمسة الى كلها فروض وأخبارات

موضوعة وإلما كان فهمي قيد معنى الجنس أو معنى الاستمرار على ما علم في موضعه وقد حلت هنا على الجنس انتهى ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه يصير الثمن الثيبه على وجود الجنس للمتأخر أو جنس متعدي والجنس ليس متعديا أصلا فلا بد من تقدير النكاح أو يؤول بالمتأخر فإليه (قوله أو يقول) يعني يقول الثيبه على وجود ما ينفد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف النكاح لان في الكلام أي قوله حقائق الأشياء ثابتة قهية على وجود شيء من الحقائق وانما ثبت شيء منها فالأخبار بثبوت هي للمتأخرات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الإنسان في بدء العقول لكونه في كتابه هذا القدر من الثيبه تأمل (قوله وهو المتأخر) الفرق بين مذهب النجاشية والتندية ان التندية ينكرون ثبوت الحقائق وتبزيها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بني أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت وبدوه وبزيم من ذلك نفي الحقائق بلزوم لأنها انما لم تكن شريعة في نفسها ارتفعت بلزوم الحقائق عن نفس الامر بلزوم لعدم ذاته تميز بعضها عن بعض فكيف يقولون بثبوتها وتقررها فيما بينها الاعتقادات أو يتوسطها وهذا كما ذهب اليه المتأخرون من تصويب كل مجتهد وكل قواعد الفرية قائما ليست من العلوم الحقيقية الثانية في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبتت فيها يتوسطها ولما تصب بالصدق والكذب فالاعتقادات تدعم ليست ثابتة للسان كما هو عندنا فاما قول نجده هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرا لانا نجده كذلك ومن هنا يتبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه بدعم لانه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها كائنة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقدير النكاح اليه على النكاح حق بناء على لغة الفري والى نفس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من ان الحق هنا على مذهب النظم كما سيجي . . وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المتأخرين ان النجاشية يقولون كون نفس الامر نظرا لنفسه والتندية يقولون كونها نظرا لغيرها ولا يخفى ان هذا الفرق أيضا أنها يتم لو كان الثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على ان معنى نظرية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم اعتقاد ذلك الشيء بخلاف نظرية النفس كالحق في عدمه أمالما كان معنى التميز

وأوضاع شأن الأوضاع المعتبرة وسائر الامور الاصلاحية - أو لا يثبت لخاصة جدا ولا بأخبار فرض الفرضي . . . واعتقاد المتقدم لعل الحق على الاول والتندية على الثاني والنجاشية على الثالث فهذه ايام بين الفرق بين العلوم بالحقائق الثانية الابدية وبين نحو تلك الثلاثة وان الحكماء قلنا يكثر انهم بالنفس الثاني (قوله على مذهب النظم) مذهب النظم ان الحق هو عبارة الحكم للاعتقاد بسبب عدم الحاجة ان معنى حقيقة ذلك للذهب معانيته نفس الامر ثابتة شيعة الاعتقاد فيكون الحق على مذهب التجرد

(قوله عز وجل: **لَيْسَ الْخُلُقُ بِمِثْلِهِ**) أي ليس الخلق بمثل الله. لا تكون الخلق متصفة بصفة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبارها للشيء وتعرضها للخلق بخلاف بقية عرقية نفس الأمر لثبوتها باستمرار. أن تكون الخلق متصفة بصفة في حد ذاتها وإن لم تكن موجودة في نفس الأمر - قوله عن التكرار - أي عن عين زائدة على ذاته بل هو عين اثنين هو عين ذاته وكذا في سائر الاشتراكات فإنه لو وجوده يوجد هو عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب ذاته (قوله عز وجل: **لَا يَخْلُقُ كَمَا يَخْلُقُ**) أي لا يخلق كخلق الله عز وجل. أنما أضاف إلى الأمر الأول بيان أنه لا يخلق كخلق الله عز وجل. (١٤٥)

المتكلمين: فانه نظرية نفس الأمر شيعها باستمرار انتقالها بالزمن فلا يكون عارضا لنسبها أيضا فالقول على هذا كذا قليل بخلاف الفلاح في بيان المذهبين فالمراد إلى الفرق التي اختلفت بعض المذاهب حيث زادوا في الثبوت في الثاني دون الأول قلت أخذ الفلاح نفس سره - إذا كان فان نفس التميز مطلقا يستلزم انتقاله بالزمن وأثبت التميز بوسط الانتقال يستلزم انتقال الثبوت في نفس الأمر (قوله لا يتم ما يدور الخ) يعني بالذات الفلاح الجازمين بثبوت الأشياء من الواجب ولكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر حتى نسبة التميز فلا يكون الخلق إلا أوهاما وخيالات كالسراب فينسى الحقيقة وب لا يبعد ولا يني ولا مرسل لأن السكوت راجع إلى أصل واحد في الحقيقة هو الوجود الجرد الذي عن التكرار وأن الخيال إنما هو بحسب التخييل الوهمي كما ذهب إليه المتكلمون في تقييدها في تقييدها الوهمي في حقيقة سوى الحق فيكون واجبا إلى الضمير بالصورة فيبقى كلامهم في تخصيص دلالتهم وبما سرنا اندفع ما يتوهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى آخر في نفس الأمر يدل على أنهم يتكلمون بثبوتها وان انكارهم عن نسبة الأشياء وليس كذلك فأنهم يتكلمون عن الخلق نسبة كانت أولا كما عرفت فالأول أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في نفس الأمر وعلى الباحث على تخصيص النسبة أن قوله انشأ من فطنة بديرة الخ دليل لما يدعونه وهو أن يدل على عدم تحقق النسبة فلو لم يكن كذلك لانه لما خلقهم فنجوز أن لا ينسب مذهبهم ويضمن شيئا فذهبهم قال في شرح المؤلف ومنه قوله تسمى بالثابت وهم الذين يأمرون ويدعون أنهم يأمرون بأن لا يوجد أصلا وأما نسبة مذهبهم من الاشتكالات للضرورة مثل ما قبل لو كان الجسم موجودا في محل من أن ينشأ قوله لا ينشأ بلزم الجزم وهو باطل لانه لا يتأخر أولا ينشأ وهو أيضا باطل لانه لا يتأخر ولو كان شيئا موجودا للكلان أما واجبا أو متكما وكلاهما باطل للاشكالات للضرورة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من وجه النسبة وتعمل مذهبهم يدل على انكارهم ليس خصوصاً بمقتضى الوجودات بل بهم الوجود والعدم الثابت في نفس الأمر لا انكارهم نسبة أمر إلى آخر مطلقا (قوله فتخصيص الخ) يعني أن تخصيص الفلاح انكارهم بمقتضى الوجودات بل ذكر حيث قال ومنهم من ينكر خلق الأشياء جزئيا على وفق ما سبق فإن الكلام في ثبوت خلق الوجودات (قوله ولا يظهر الخ) يعني أن الآخر أن يجعل الأشياء هنا أي في قول الفلاح منهم من ينكر خلق الأشياء على الثاني الأمر الشامل للوجود والعدم

(١٤٦ - حواشي الفلاح أول) فان النسب لا يكتب بها لا النسب والصورة لا يكتب الا بالصورة بخلاف اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في النسب والأعيان على السواء فأنما لم يثبت وجود شيء أمثاله (قوله والعدم انكبت في نفس الأمر) وأما للعدم للمرضي الغير الثابت في نفس الأمر فلا يلزم في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث قال المصنف سابقا خلق الأشياء ثابتة (قوله أي في قول الفلاح) فيه أن النسبة مع السابق ثبوت حيث قلنا صرحنا بقول المصنف خلق الأشياء ثابتة كما جوزه بينهم لكان أنسب

(قوله ولو جزاء) أي ولو كان الثبوت في هذا المعنى العام التامل مجازاً (قوله وللعمومات) أي الثانية في نفس الأمر على ما مر (قوله ودأ على السندية) هذا بينه يرجع إلى القول الخفي لأن الخلقان خدمهما كانت مشبهة ببيعة الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة أي مشبهة ودأ على السندية وحل الاشكال أن الثابتين من المتكلمين على قرار واحد ومن المشبه بيني الخبيث (١٤٦) السكون والتبذير والشر في حد ذات الشيء لا ببيعة الاعتقاد (قوله ما بيني عن اعتبار

هذا التامل) وهو قوله
تفرعها وأشباهها مع قطع
النظر عن فرض الفرض
والاعتقاد المتقد فيكون
ثبوتها بتوسط الاعتقادات
وتبنيها لها بمطابقة هذا
الاعتبار يكون حقا وعدم
مطابقته يكون باطلاً ولكن
هذا التوجيه مثل توجيه
الحجب في عدم رفعها عن
الاعتراض فأصل حتى يفتح
المراد به مصنف وقد تقدم
فه ان معنى الخلية هنا
مطابقة للمذهب لنفس
الأمر الثابت ببيعة الاعتقاد
وان هذا يوافق مذهب
الجمهور فالتكثير السندية
تفرد الخلقاني وثبوتها مع قطع
النظر عن فرض الفرض
وأشبهه للتبذير لا ينافي لقرائهم
بأنظر إلى اعتبار المتبذير
تصديقاً بمطابقة اعتبار
التبذير وكتبت بمدحها
فحصل الفرق بين مذهب
النظام ومذهب السندية

أعني ما بيني أن يمل ويغير عنه (قوله أي تفرعها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت مثله الخلقاني أعني
الوجود الخارج عن الاعم التامل للوجود وللعدم ولو جزاء وهو تفرعها وأشباهها مع قطع النظر
عن فرض الفرض لأن أنكرهم أيضاً لا يقتض بالوجودات الخارجية بل بسبب والعمومات فالتبذير
أهم ينكرون كون الأشياء متصلة بالثبوت والتفرع والاعتقاد بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقادات
وقال التامل الخلقاني أي تفرعها وكونها على قرار واحد فإنه لما كانت أحوال الأشياء بحسب الاعتقاد
فقط الاعتقاد في بعض الأوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقاد عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء
من الأشياء تفرع وتفرع في شيء من الأوقات وأما أسرها الثبوت بالثبوت لأهم لا ينكرون الثبوت
مطلقاً لما عرفت من أن لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث أما قولنا فالنظر على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أنفس من الثبوت
لأنه أقرب إلى الوجود الملقى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود
سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الأشياء ثابتة ودأ على السندية لأهم أيضاً فالتبذير
بثبوت الخلقاني وأما ينفون عنها التفرع ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الأشياء ثابتة على التفرع
لم يكن بذكر زوائد الثبوت والوجود والسكون مع ترك المعنى للمعصوم وجه وأما كما نأيا فلا نأيا ذكره
وجاء تفسير الثبوت بالتفرع وهو قوله لما عرفت الخ بينه جاز في التفرع بأن يقال لو اعتقدنا تفرع
الشيء فهو متفرع على رأيهم لكن بالنسبة إلى المعتقد ينبغي أن لا ينكرون التفرع (قوله يقولون مذهب
كأنهم حق الخ) قال قيل ما معنى الحق والباطل هنا إذ ليس هنا نسبة خارجية بمطابقها الحكم
أولاً بمطابقها أجيب هو مذهب إليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطاقته له أقول قد
سمعت منا سابقاً ما بيني عن اعتبار هذا التامل مع أنه على هذا لأقنعة في إيراد هذه المقدمة بمدقول
بأن الخلقاني ثابتة لعدم الاعتقادات (قوله هذا المزمع بيني القول الباطل) وهو القول الباطل على
نسبة لاختلاف الواقع سواء اعتقدنا التامل أولاً فلا يرد مقال بعض الأقائل أن القول العاري عن
الاعتقاد لا يوصف بالباطل ولا بالزعم ويؤيد مقالنا ما قاله الشارح في القول في بحث الأستاذ الجليلي
لأنك المتكلم لا يسمي بغيره ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم به ولا تصديق بل هو مجرد تصور
كما صرح به أولئك المفلولون لا أقول لا حكم ولا تصديق فذلك يعني أنه لم يردك وقوع النسبة
أولاً ونوعها ودعته لم يحكم شيء من الشيء واللايات لكنه أنا فقط بالجملة المحيرة وقال زيد في
الشارح مثلاً مع الشك فكلامه خبر لاعتقاد (قال الشارح ان لم يتحقق في الأشياء الخ) أي ان لم يثبت

وتظهر الفتي عن اعتبار التامل (قوله فكلامه خبر لاعتقاد) قالوا لا شك على الخفي في حوائثه على
المقول بأنه كلام لأشبهه على الاستدلال وإنه لا يميل انحصار الكلام فيما انتهى وبطل قوله لا تقول الخلقاني :
أصل القول اشتراط المحرر بوجود الاعتقاد فيه لمرادته فحقية خدمته بخلاف أهل الفرية فلم يمتثلوا ذلك بل أنكروا
بكونه مقيداً عند السماع تصور الخلف عن عدم الاعتقاد لصدق القول لعدم الاعتقاد فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في القول دفع
إيراد من كلام النظام حيث يدل على كون المنكسر كواسطة بين الصادق والكاذب مع أن التامل بالواسطة لا يعمل بالمحافظة دون النظام

وحاصلة داخل في الكتاب له (قوله الزم) لاصناف بنى التثني اعلم ان الحقيقة حكمها بوقوع وجوده على وجوده فمجرد
 موجودون حكم بعدم وقوعه على غلبة بسيطة والافادة وهي اما موجبة معدولة للمحول ان كان الحكم بالإيجاب ولما سالية
 معدولة للمحول ان كان الحكم بالإسراع وهنا نقطة غاسية تسمى الوجبة السالبة للمحول وهي التي حكم بها بثبوت السالبة على
 الموضوع الاول والرابع مثلا فاننا اذا وجد الموضوع وهو أحسن من الرابع انما يوجد والثاني أهم من الثالث اختلافا لا يتحقق
 انما يوجد للموضوع بخلاف الثالث وكذا أهم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) سائر ثالث عند الافهم

منه أهم منه وأما إذا تأخر
 فان الثاني أي السالبة البسيطة
 سائر الخامس أي الوجبة
 السالبة للمحول فهو أهم من
 الثالث أي للوجبة المعدولة
 المحول فانا نقرر هنا
 فان قوله اننا انما يتصف
 بالشرحه اننا لو انما
 من الأشياء يتصف بالثني
 وهو سالية بسيطة فلا يلزم
 منه قولنا الأشياء متصلة
 بنى التثني وهو اما موجبة
 معدولة للمحول أو موجبة
 سالية للمحول لان المقام
 لا يستلزم الخامس فيجوز ان
 تكون الأشياء ثابتة ولا
 تتصف بالثني ولا بنى التثني
 لأنها موجبتان تحتملان
 ثبوت الموضوع مطلقا
 ولا موضوعه متغيرا ماسالية
 معدولة للمحول ولا يلزم من
 قولنا لشي من الأشياء
 يتصف بالثني قولنا الأشياء
 ثابتة وهو موجبة محضة

لشي جميع الأشياء التي ادعيت بتركها لشي من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد
 ثبت شي من الأشياء في نفسه ضرورة انه لما لم يثبت السلب الكلي بمعنى الإيجاب الجزئي والزام
 لارتفاع التثنيين وان ثبت التثني في نفسه فقد ثبت ماعية في نفس الامر لا محالة من الحقائق قال
 بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لا يتحقق شي الأشياء أي أن لا يتصف شي من الأشياء بصفة
 التي لم يكن شي منها متبعا الذي الثاني ما تصف بالثني وقام بالثني ولذا لم يتصف بالثني لزم الانصاف
 بنى التثني وثاني اثبات انه هو مضموم له نظم الثبوت وان تحقق التثني فقد ثبت ماعية من الثبوتات
 ان من جهة المسامحات التثني وكذا الانصاف بصفة التي من جهة أقول فيه بحث لا لا نسلم
 انه انما لم يتصف الأشياء بالثني يلزم ان تتصف بنى التثني لولا أن لا تكون الأشياء ثابتة في نفسها
 فلا تتصف بشي منها ولو قيل ان عدم الانصاف بالثني يستلزم الانصاف بنى التثني يله على تلازم
 الوجبة المعدولة للمحول والسالية لزم الزام مسكري أي البديهيته بتقدمة حقيقة عند الفلاس بل فائدة
 عند الأذكياء كل ان شئ لا يتحدد ليس على طريق التثني اذ قد حل التحقيق في الشئ الاول على
 الانصاف وفي الثاني على الثبوت والاشارة لزم من الانصاف ثبوت ماعية التي اذا انصاف شي بشي
 انما يستلزم وجوده اثبت بالاثبات التثني تأمل (قوله رد عليه الخ) يعني ان عدم ارتفاع التثنيين
 وكذا اجتماعهما من جهة الموضوعات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت شي الأشياء في حده
 ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يرتقا ويكون غلبة من جهة التحيزات فان الفاضل المسمى قال
 والمحل ان الزام عليهم ليس مبني على عدم ارتفاع التثنيين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان
 مادعين من هي الأشياء ان زعمتم انه غير قد ثبت مقصودا وهو ابطال ما ادعين ومن زعمتم انه
 متحقق ثابت فقد افترمت بثبوت غرضنا أيضا وأما ما تزعمون فرحبا بالوقوع لغيره أقول من الاستدلال
 اثبات ان حقائق الأشياء ثابتة لا يجرى ابطال مذهب ليثبت غرضنا بمجرد كون التثني غلبا بدل
 على ذلك قول الفاضل انما غلبتنا وانما (قوله بالاصواب في الازام أن ينتصر على الشئ الأخير)
 وحاصله أنك حين بنى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لشي من الحقائق
 في نفس الامر وهذا التي من جهة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تكلمت
 في اثباته بالصفة فقد ثبت بعض ما قلتم فلا يرد ما قلناه بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على
 ما ذكر مثل أن يقال ان التثني من جهة التحيزات الباطلة عندهم وكذا الحزم فلا يلزم ثبوت ما قلتم

لأن أهم من المحضة فلا لزوم فيها فلم من هذا التحقيق ان في عبارة المشي نوع تصور تأمل فانه دقيق أقد صنف (قوله تأمل)
 وجده تأمل ان هذا الاستلزام أيضا متوع والزام ثبوت التثني بالتصنيف بالثني والاستماع وبفكره ظاهرا وسيصرح بالمشي بفتح
 هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعين) حيث قلتم ان مادعية كلام غير لأمس له وذكر التامش المشي بهذا الكلام قوله ولما
 قول الفاضل قد ثبت ثبوت هاتين الشرائي ولذا ذكر ليان التواتر وعدم احتياجه الى البيان لكونه جديرا بالثبوت هوجنا استقرأى اذ
 يكفينا ان ارفع به لا تحقق كلامهم أصلا كما عرفت له

(قوله على ما قيل) انما قال ذلك لان التحقيق ان العلم والوجود متعبدان بالثبات فيكون علم كل معلوم من القوة التي هو منها بان جوهره اظهره وان عرّفه مراً ولا يكون العلم مطلقاً من موقوفة خصوصاً (قوله فلا بد مائة من المثلثات) وذلك لان الشيء ثابت عندهم في نفس الامر بدليل تنسبهم في اثباته بالنسبة وكذا الحزم يثبت عندهم في نفس الامر حيث قالوا نحن جازمون بثنائي الحقائق فيكون المراد (١٤٨)

(قوله قد يوهم الخ) يعني ان بعض الذين يوهمون ان البسطة لا يتصور ان يكون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت الحقائق الخارجية تنسبهم الى توحيد الازلام بأنه انما ثبت في الشيء ثبوت الحقائق الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من الموضع الموجود في الخارج لانه لما كلف أو اقصا على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) جامعة انه كيف يمكن الازلام شكري قبل البداهات بأمر حتى قال علم ان يؤولوا الى ان العلم موجود بل هو من جهة الحقائق والادلائل لكنه له حيلولة بلغة كيف وقد انكره جماعة من الحقائق فلا يرد مائة بعض الفلاس من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا يثبت كونه مازوا به الا يجب كون التوهم به مستنداً الى شك في المنصوطة المحكي اليه لانه الازلام عليهم ان يوسع دائرة مطالعهم لان التسليم انهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يخل الخ) جامعة انه لا حاجة في توحيد الازلام على تقدير ان يكون انكسارهم مقصوداً على الموجودات لما اراد ان هو علم بحدوثه لان رديف هذا الازلام في التحقيق وهو يعني الوجود فيعتبر الشيء ان لا يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد الشيء في الخارج قد ثبت امر بوجوده في الخارج ولا شك ان تلك القدمات مستلزكة لانه رديف بين وجود الشيء وعدمه فن قلوا بعده يلزم وجود الاشياء وان قلوا بوجوده فهو المذهب قال القائل الجاهلي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الازلام مشترك الورد بين قول ذلك التوهم وبين قول الخارج لان الخارج أيضاً أخذ الوجود في الدليل الازلامي لان رديف هذا الازلام في التحقيق انه يحصل التوهم في الاشياء لما حقق لم غير تحقيق وهو أي التحقيق يعني الوجود فيحتاج كلامه أيضاً الى القدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التفسير الثاني أي على تقدير تحقيق الشيء أقول فيه بحث لانه ان أراد أنه محتاج لتوضيح شيء التوهم الى هذه القدمات بأن يكون رديف في الأمور لتسكنه الوجود فانه انما بين تلك القدمات وجوده والتي يكون الشيء الأخير محض احتمال فرضي على ما يصر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً الى القدمات المذكورة فتكون كون التوهم بين الأمور المتكسرة ليس لازماً له يجوز وقوعه في الأمور المتكسرة سدة الطريق المحض بحيث لا يمكن له التمسك بل معلومة منه الكتب وان أراد أنه على تقدير فرض الشيء الثاني الازلام محكي شيء من الاشياء بدون تلك القدمات على ما يصر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشيء الثاني فهو باطل بديه لانه انما فرض وجود الشيء قد ثبت كذا في سواه كان محالاً أو ممكناً (قوله لا يقول ليس هنا الخ) جامعة ان التحقيق هنا أي في التوهم ليس مثلاً الحقيق أعني

والحزم وهذا لوقوله انما يثبت بدليل لا يلزم ان يكون كذا في نفس الامر بل كثيراً ما يثبت الشيء مع بطلانه في نفس الامر قالوا وكذا الحزم لا يلزم ان يكون أمراً ثابتاً في نفس الامر بل يمكن ان يكون من الحيلولة بالاطلة على ان بعض الحقائق في القول للذ كذا بدي فائدة البعد فالصواب ما ذكره بعض المتكلمين في تحرير عبارة الخارج حيث قالوا بد

يلزم بطلان عندهم أي في كلام البش أقدم العلامة عبد الرسول (قوله الى ما مضى) يعني في التوهم من ان الشيء حكم والحكم تصديق والتصديق هو العلم من الموجودات الخارجية (قوله أي في التوهم) المراد به التوهم في قول الخارج في الجواب الازلامي ان لا يحصل في الاشياء قد ثبت وان تحقق في الشيء حقيقة من الحقائق لا يلزم محض الحقيقة بل انما ادعى الثبوت في نفس الامر وان لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله تعالى) أي انما نعلمه لاننا نحن لا نعلمه بل نحن نعلمه فلهذا قلنا ان الاشياء لا تكون الاشياء حقيقة بل لا
 (قوله تعالى) أي انما نعلمه لاننا نحن لا نعلمه بل نحن نعلمه فلهذا قلنا ان الاشياء لا تكون الاشياء حقيقة بل لا
 عندنا الاشياء تصفيتها وان كان اعتبارا وخدمها لا يتوكل بل مرادهم في نسبة الثبوت الى الاشياء أي في تصانيف الاشياء به
 ثم القدر ان عفا المراد قد علم من قوله هو انه لا نسبة حقيقة في عين الامر (٤٩))

الوجود المفروض ان لو كان معناه لا يكون الشيء الاول من الترتيب أي قوله ان لا يتحقق غيره
 الاشياء قد ثبت حقيقة انه يكون الشيء ان لا يوجد الثاني في الخارج بل وجود الاشياء في الخارج
 ولا شك ان عدم وجود الشيء في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج بل وجود الاشياء
 ان يكون الشيء للصف به جميع الاشياء ثانيا في نسبة مدعوا في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
 به ان وجود ان يكون عند الاشياء نسبة بالشيء المقدم كالنسبة في الاشياء المقدم (قوله)
 عدم عده على الادوية (نظير) لا يلزم لا يدعون انهم يقدمون من المميزات حتى يصور الامراض
 منهم بخلاف المالكين بالانبياء فان الكندي يدعون الجرم بعدم الحقائق والتشبيه يدعون الجرم
 بعدم ثبوته في نسبة (قوله فيه تأمل) قل منه وجه التأمل ان حاصل قولهم ينفي ثبوت الاشياء
 كونه هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى يثبت فحينئذ يمكن ان يقال ان لا يتحقق نسبة
 الشيء في نسبة عند حقيقة نسبة الثبوت اذ الواقع لا يتحقق عن احدى السبلين ثم يرد عليه ان
 ما دونه في الزمان لثبوتها من ان عدم احوال التبعين من جهة المميزات خدم انفس يرد ان
 ليس مرادهم بهذا القول في الثبوت في نسبة الاشياء بل كونه اعتبارا بل مرادهم في نسبة الثبوت
 الى الاشياء فالمراد قوله لا نسبة متحققة اما عن جنس نسبة الثبوت الى الاشياء او عن جنس مطلق
 النسبة لا اذ لا يثبت نسبة الثبوت في عينه من النسبة وانما لا يتحقق في عينه ان يقال ان لا
 يتحقق نسبة الشيء في نسبتها بلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يتحقق عن احدى
 السبلين فيكون ثبوت الاشياء وان تحلقت نسبة الشيء عند حقيقة نسبة الحقائق في نفس الامر
 فيه اثبات بعض ما يرد عليه ان عدم تحقق الواقع عن احدهما لا يخلل تابع لاجتماعه وليس
 في نفس الامر حجة منها جدا حاصل ما قل قلنا ان المراد بوجه الواقع لا يتحقق عن احدى
 السبلين انه لا يتحقق احدهما كإبطال عليه الثاني فلا نسب ذلك بل الامراض ان تكون ذلك
 احدهما كإبطال لا ترى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الاشياء ونسبة ان شرطه البرز مع تعلقها
 متحققة في نفس الامر اما الثانية فيكونها كائنة واما الاولى فلاها لو كانت متحققة في نفس الامر
 لوجب تحقق طريقها ثم انه يضاف الاشياء في تلك اصناف هي التي لا يلزم ثبوتها لثبات
 ان ثبوتها من ثبوت النسبة كما نفرد في مواضع وان اراد ان الواقع لا يتحقق ذلك احدهما يعني
 ان الاشياء اما حقيقة هذا في ذلك فخطأ أي نسبة النسبة فلا يلزم من تصانيف الاشياء بها حقيقة
 وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما يلزم ان يكون اعتبارا مع تصانيف الاشياء بها كما في قوله

يصرح به قوله لا نسبة حتى يثبت فحينئذ يلزم يستلزم فيكون قولهم ينفي الثبوت يؤيد الى قولهم ينفي جنس
 مطلق النسبة فقام ثبوت نسبة أصلا بحيث يمكن ان يقال ان لا يتحقق الى آخر ما قل هذا هو الذي بين ان يقول
 به (قوله) قلنا ان لا يكون قد علم من قوله هو انه لا نسبة حقيقة في عين الامر (٤٩))
 على اختلاف الجواب الا انهم في ذلك يكونون نسبة عندنا نحن فكلنا في عين النسبة يدعون الثبوت والاعتبار في نفس الامر فظهر
 ان قول الطاهر اصح من على النسبة قول من لا يثبت تأمل الحقائق ولا سيما عند التباين الكوني

(قوله يسنى إله تام على الشدة إلخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الأرقام فلا بأس بمخالفته للجواب
الآزائي على أن كلامه (١٥٠) ظاهري عند الشارح والتحقيق أنه لا يسير إلى البحث فيه كما صرح به بعد

حديث التناقض في شرح
المقاصد أيضا فكيف يكون
قوله يسنى إله تام على الشدة
هاتئنا لكلامه في شرح
المقاصد على أنه يصحح بأن
استياد توجيه في كتاب
وأخر في آخر ليس
منه بخلاف أقدم مصنف
(قوله وأما أورد كذا
أو إلخ) قال للمؤلف هذه
الآيات بكلفة أو إشارة
إلى أن كل واحد من
المطالعين قول طائفة قوله
حيث اعتزلوا بحجة الآيات
في أي الشدة حيث قالوا
ما من قضية بسيطة أو غريبة
ألا وطأ مسطرة عقولها
وقوله أو تبي أي الشدة
حيث أنكروا إثبات الأشياء
الابتغية للاعتقاد وقالوا
ليس في نفس الأمر شيء
بحق إله (قوله تأمل)
وجه التأمل أن الكثرة
الآخائية تعتبر بالقياس إلى
القلة فيكون الأحاسي
الواقع قبلا بالقية إلى
السلط وليس كذلك قالوا
أن تعتبر الكثرة بالقياس
إلى الوحدة (قوله لما
مدخل إلخ) وجه مدخلها

الزوم ووحدة الوحدة إلى غير ذلك مما يتكرر توجه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود
بل المراد القدر والجزء في نفس الأمر قلنا كان الشيء أمرا في نفسه كان متينا عما هو فرض
عنى ولو في النفس ولا يكون تاما للاعتقاد وانقرض الحس كإدغم الشدة هذا ما عدى وكل
ما عدى خبري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله لمبيه تأمل يسنى إله
تام على الشدة على مقال في شرح المقاصد وإشارة إلى أن بين كلاميه نوع خافض (قوله حيث
اعتزلوا بحجة إثبات الشيء) وفي بعض النسخ بحجة إثبات الشيء أو شيء والقدر يد باظر إلى
قول كل منهما أنني أنكر الحقائق وأدعا كونه خيالات وأنكر بواطنها وأدعا كونه تابعة للاعتقاد
وأما أورد كذا أو مع لهم اعتزلوا بها نظر إلى أن في إثبات التناقض يكفى أحدهما (قوله هذا
ذليل اللاذرية) وفيه إشارة إلى دليل الشدة أيضا حيث قال فإن الصفراوي يحسد الكثرة في
مرا (قوله وحاصله أنه لا يوثق بالبيان إلخ) أما أنه لا يوثق بالبيان أو بالبدنية فغشوق الشيء إلى
الحس وبديه العقل وأما أنه لا يوثق بالبيان أي بالدليل فغشوقه على البيان ففساده لفساده (قوله
وغرضه إلخ) دفع لما يؤول من أن في كلام اللاذرية أيضا تناقضا كان نسكهم بإذ كر بدل على أن
غرضه إثبات أمر أو تبي لا يلزم بثبوت أمر أو انتفاءه مع فهم دعوى الشك في جميع الحقائق بل
في الشك أيضا وجه الدفع ظاهر (قوله الطلاق لفظ منهم) يتد على عزم الناس والآنهم يتكون
في وجود الحس وفي إقامته وفي غلظه إلخ بل في الشك أيضا (قوله قلت قد تستأثر) كما في قوله
لما * قد يمد الله اللوثين * (قوله على أن القلة إلخ) أي يجوز أن يكون القليل قبلا بالقية إلى
الأحاسي الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الآخائية والكثرة في نفسه فيكون للمع والحس
قد غلط غلطا قبلا بالقية إلى عدم غلظه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور
والتحقيق أن قد الماخلة على المضارع تعيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان
لا ينافي الكثرة الآخائية بحسب السادة تأمل (قوله إن قلت إلخ) إثبات للتقدمية للمجموعة
بقوله غلط الحس إلخ فإن اللاذرية لما أنكروا بأن الحس قد يغلط في بعض اللواد متى كان كذلك
يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مقيدا لهم ومنع الشارح القلابة
كبرى القياس بما لا يمتد أنه لما كان غالطا في بعض اللواد يلزم جواز غلظه في جميعها فإن الغلط
في البعض أضرها من أسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض أضر يجب انتفاء جميع الأسباب
التي توجه له عاد التشدد وقال إن قولنا متى كان الغلط في بعض اللواد ثابتا يجوز أن يغلط في جميع
اللواد لجواز أن يكون غلط العلم سبب عام متعلق في جميع اللواد والجزم بإثباته مطلق سبب غلط
متعدد فلا يخص الجزم ببعض اللواد وهو المطلوب وبما حرره كذا ظهر أن جواز وجود الشيء العام
كأن في إثبات التقدمية للشدة قوله في أن يجوز مقدمة لما مدخل في إثبات التقدمية للمجموعة
لأنه رد على الشارح فاقالة التفاضل الجلي من أن قول الشارح قلنا غلط الحس إلخ في قوة التفاضل
لأنه يقول الحس إن قلت إن إلخ أما أولا فلا يرد أورد كلامه بطل للتبعية لجواز والأحوال

في إثبات التقدمية للمجموعة أن عدم الجزم بإثباته مطلق أسباب الغلط بينهم منها لأن أن اسلمهم أنكره
وعدم الجزم يستلزم جواز وجود الشيء العام وهو كاف في إثبات التقدمية للمجموعة أقدمه جولا كذا

(قوله ليس شيء) اما قولنا لما مر من ان جواز وجود السبب المأمور كاف في اثبات القدمة المتنوعة واما ثانياً فللمضي من أن
 (قوله فن أن يجوز الخ) مقدمة لما مدخل في اثبات القدمة المتنوعة لا التمرد على الشارح رحمه الله (قوله وفي بحث) فيه
 بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تفتي الحاجة اليه هو الجزم بالخصوص قلنا لم يكن المحسوس يجوز ما به سبب شاعده الحس منها
 بعينه في حزمه بذلك المحسوس فتعذر ان الجزم الذي تفتي الحاجة اليه ليس الجزم بالخصوص بل الجزم بآثاره أسباب القسط وان
 أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بآثاره أسباب القسط وعنه يستلزم ان سبب شاعده الحس منها بالقسط في المحسوس فلا يستلزم غير
 مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاطاعة بجميع أسبابه (١٥١) القسط والجزم بانها تارذلك

دون الجزم واليقين فلا ينع به اثبات القدمة المتنوعة واما ثانياً قلنا الشارح لم يجمع الجزم بآثاره
 مطلق أسباب القسط حتى يتوجه عليه قوله فن أن يجوز الخ بآثاره مطلق أسباب القسط ليس شيء
 (قوله قلت الخ) خاصه مع القدمة الثالثة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للقسط قائم بما لا سلم
 ذلك فان بديهية القسط جازمة بآثاره في بعض المواد كما في مثل أدراك حلالة الفحل جزئياً مادام
 لا يتطرق اليه شائبة وهم القسط واسكن تحفته في نفسه لا ينافي الجزم المادي للذكر كذا في العلوم
 الشاذية فانما يجوز ان جعل أحد في ينقلب دعياً جزئياً يفتيا مع السكان الاضطراب اليه في نفسه وقد
 يقال لاحاجة نا الى الجزم بذلك بل الواجب التفريق في نفس الامر ومصدره ان حصول الجزم
 بالخصوص من براءة الشك وفيه بحث لان مشاعده الحس لا صغر منها بالقسط لا يكتفي في حصول
 العلم عدم غلظه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صرح ذكره الى
 الخ) يعني وان صرح ذكر الحد في المقصود في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل
 للظن والجهل المركب كما ان العلم التعرف هنا كذلك وما قاله القاض الغشفي في توجيه هذه العبارة
 من انه إشارة الى رد ما قيل لو جعل للذكر من الالزام بآثاره تعريف الشيء بنفسه لانه
 يعني العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بأن ذكر العلم أهم من العلم لتأوله للظن والجهل المركب
 لان كل واحد منها يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فبذلك التعريف به ليس بشيء اذ
 لا معنى لشوهم بقوله لان الحد كذا في بعض العلوم والحد للمعرف بالشيء الفرق على انه اذا كان للذكر
 ما والمسلم غاصاً يجب ان يحصل للجهل على الاستكشاف قائم ليكون التعريف بالساوي فلا معنى
 لقوله الشارح أي يتضح ويظهر فانه تسمي التجمل بحيث يشمل قائم وغيره ويدل عليه قوله لكنه
 ينبغي ان يحصل التجمل له (قوله حلال الخ) حلة لقوله وانما لم يجمعه من المقصود وفي شرح
 المقاصد ما يشعر بأنه من الالزام المقصود حيث قال أي حقة يتكشف بها ما ذكر ويشقت اليه
 لكن الشارح قال بمده وقد ينوهم ان الالزام بالذكر للعلوم الا انه ترك ذكر العلوم تقادياً عن
 بقوله اشتمى ولا ينبغي ان قوله وقد ينوهم يدل على انه ليس من الالزام المقصود فلا بد ان يقال

عالم بديهية بل العلم بآثاره
 جميع الأسباب ناشئ من
 الجزم بالخصوص الثاني من
 استنباط في نفس الامر
 (قوله اذ لا معنى لشوهم
 بقوله) أي لوجه شوهم
 كونه تعريفاً وليس بنفسه
 المستلزم بقوله قد يتناول الغشفي
 ان كذا ينبغي الالزام عن
 التعريف في الالزام (قوله
 لان الحد كذا في بعض العلوم)
 أي المقصود وفيه ان هذا
 لا يمنع الالزام دون
 تقوم واما الالزام به
 (قوله فلا معنى لقوله
 الشارح) فيه ان لفظاً ما ذكرته
 الغشفي ان يقول ما ذكرته
 كالمثال ما كلام الشارح
 وهو قوله لكن ينبغي
 ان يحصل التجمل الخ لانه
 ما قبل ذلك لانه (قوله وفي

شرح المقاصد) جواز المقاصد وعمل عن الشيء الى للذكر كقولهم الوجود والعدم وقد ينوهم ان المراد به العلوم لان في ذكر
 العلم ذكر للعلوم وعمل اليه تقادياً عن بقوله اه وقال للمولى السباني في حاشيته على هذا المقام ان وجه التبرير باقوهم انه
 لا يلزم من كون العلوم مذكراً لمراد العلوم من القسط للذكر دليل التوهم لا يثبت مدعاة له بل في (قوله يدل على انه
 ليس من الالزام المقصود) مع ان اول كلامه كان مشتملاً آياته منه فبين كلامه في شرح المقاصد تقادياً عن ما في ان اوله بأن
 يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه يكتب بتصوير من ذكر قوله وقد ينوهم ان المراد الخ بعد التفسير
 بما يشعر بأنه من المقصود ان للذكر كذا قد ينوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير للذكر كذا بل هو صريح في انه غيره
 فالصواب ان يمنع أشعر التفسير بكونه من الالزام المقصود مستنداً بان الانتفاء اذا يكون اذا كان قوله وبقيت اليه صفراً على

يذكر والتعريف انه ليس كذلك اذ الالفاظ ليس بمعنى لفظ بل هو بدل لفظ شي بل هو نصف على ينكشف ويقتد بسبب
التمسك بقوله بل اذ العطف على مقيد شي يرجع اعادة ذلك المقيد في المصروف كما صرح به الشارح في المصروف ذكر لبيان
الترادف بانكشف ما يذكر أي مبر عنه تلك الصفة ان يثبت اليه ما لا يخصه بها بد أن لا يمكن سلباً قبل هذا دفع
ما سأل به عن التفاضل الجلي (١٥٢) من التعارض بين معنا وبين ما ذكره في شرح انقاص ولا حاجة الى ما سأل به.

القول الثاني (قوله أي نفس) أن كان التعريف
للفظ لفظ التفاضل لفظ
الواجب لا غيره فذكر
النفس على سبيل التمثيل
ولكن كان لفظ التفاضل فقط
ففيه منصرف في النفس
ومستفيض للقول الثاني إلى
سبيل الآخر (قوله لأن
التمييز الذي أوجه الخ)
. يعني أن كون تلك الصفة
بموجبة لكونها غيراً
يوجب أن يكون التمييز
تلك الصفة لا الصفة وأما
. يمكن كذلك فلا بد من
اختاره (قوله توجب لها
التمييز فقط) أما قاله
ولم يقل شرح الصفات التي
لا توجب التمييز لشارع إلى
أن يخرج تلك الصفات
ليس مجرد قوله توجب
بل الإيجاب للتمييز بالتمييز
لأن تلك الصفات أيضاً
موجبة لشي إلا أن ذلك
الشي ليس التمييز بل التمييز
وبذلك يتوصل إلى فائدة

أولية وهي أن ما كان معنى في موجبة لشي في ذلك التمييز عن غيره فتميز للموصوف عن غيره. فلهذا توجب
مستوفى من الصفات ويترد كل منها بخصوصية في اللفظ إيجاباً غيراً لتمام التي عن غيره وفي القدرة لإيجاب تأثير القادر
في غيره وفي الإرادة إيجاب صدور والتقدير على وقتها وفي الحيلة إيجاب الأدراك والحركة الإرادية وهكذا وعلى هذا يكون المحرر
للتفاضل من قوله فقط فالتأني أي بالنسبة إلى إيجابها غيراً لتمام التي عن غيره. وأما أشرف على ذلك الثاني بقوله لا التمييز لشي.

(قوله مع افتدائه لا يكون الا كذا) أي حال كون الافتدائه بغيره يكون ذلك الشيء في نفس الامر لا كذا
وجه، وادعى القول المذكور كون المراد من التقييد قبض الغير أه سيأتي (١٥٣) - إن الغير في التصديق التقى

موجب أن يكون الشيء غير أنه غير أن لا يحمل الشيء قال بعض المتأخرين: تب أن الخارج كذا
والوجه من تريف الشيء لا يعرف وجهه لأن كلاً منها تصور من مائة في هذه والتصور داخل
في التريف بل هل أنه لا يقضي له أصلاً فلا وجه لا غيراً بل لا وجه لحدوث أصلاً فالتصديق
وأوجه من حيث أنه تصور نفسي من حيث هو لا يقضي له وجهاً بل لا اعتبار بالاعتبار في العلم وإنما
أخبار أنه يلاحظ في كل منها نسبة مع كل واحد من الشيء والأخبار على سبيل التجوز للمراد
أو الرجوع. ولما يحصل التردد والاضطراب في تقييد كذا النسبة من حيث أنه يتعلق بها
الأخبار يتأخر من حيث أنه يتعلق بها الشيء وما يفسد الأخبار خارجين عن السمع صرح بهذين
الأخبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول (قوله كما هو الظاهر)
لأنه الأسبق إلى التمسك لانه مذكور صريحاً ولأنه موافق لما قلناه أن افتدائه الشيء كذا مع
افتدائه لا يكون الا كذا على وجه احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجحاً بل من قبيل إشارة
إلى جواز وجه آخر. لك غير ظاهر بل يراد تقييد المتعلق ويكون المراد بالغير الشيء المصدري
أي الكشف والاضطراب فالتقييد صفة توجب لها أن يكشف شيئاً بحيث لا يحمل المتعلق تقييده
وتولد تكون الصفة نفس الصورة والتعلق والأخبار إما يوجبها أو يكون المراد بالغير الصورة
والتي والأخبار وحدها تكون الصفة بالوجوب ولا يوجب ما به لأن الشيء لا يكون عملاً تقييده
أصلاً إذ الواقع لا يكون إلا أحداهم فلا وجه ذكره إلا أن يقال التعلق وإن لم يكن عملاً تقييده
في نفس الامر لكن يفتداه عند المدرك بأن يحصل كل منها بحد الأسبق تسلسل واحد من التصور
والتصديق صفة موجب كشفاً وأيضاً لا يحمل متعلقه تقييده عند المدرك أما في التصور فلا تعلق
بشيء وأما في التصديق فلا تعلقه أي وقوع النسبة مثلاً في نفس الأمر له تقييد هو اللاذوق
فيه قائم بكون التصديق أي ادراك الوقوع. أو اللاذوق جزئاً مطلباً مأخوذاً من حس أو
بديهية أو عادة أو برهان أحتمل متعلقه أي الوقوع مثلاً تقييده وهو اللاذوق إذا كان مجسم
الشرائط المأخوذة لا يكون مثله عملاً تقييده أصلاً لأن الحد ولا في المثال فيكون متعلق
التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعاً لا الطرفين إذ لا معنى لأخبارها تقييد نفسها
وهذا أي حال الاحتمال على حصول أحداهم بدل الآخر مع أن التباين من احتمال الشيء الآخر
أن يجوز أن يصف به كما في الافتدائه الشيء على طرفه يجوز أن يصف به وتقييده وهو وجدهم
ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد تقييد الصفة ونسبته، فخره أن شاء الله تعالى (قوله) وعند
الاحتمال صفة لشيء (ل) يعني أن غير الفاعل السبب في لا يحمل وأصبح إلى المتعلق الدال عليه
فقط الغير فان الغير أيضاً يكون شيء، معين وأما لم يكن وأيضاً إلى نفس الغير لأنه لا كان
المراد به الشيء المصدري فلا تقييد له أصلاً لأن التصور ولا في التصديق وإن كان ما به الغير أي
الصورة والشيء والأخبار فلا معنى لأخباره تقييد نفسه إلا أن تتكلف بشل ما روي بأن المراد

والأخبار وآيات من القول
الحسن أن المراد ما بالشيء
الغوي أي أثبت شيء
شيء، وفيه حجة وسيأتي
أيضاً أن المراد من متعلق
الغير تبه الطرقات إذا
عرفت هذا يقول لأشبهه
في أن قولهم له لا يكون
الا كذا شيء احتمال
التقييد حتى يكون ذلك
الافتدائه على افتدائه
ولأنه قد ثبت أن الشيء
ذلك القول هو الشيء
الشيء كذا فالتقييد يكون الشيء
كذا تقييد أثبات يكون
الشيء كذا. والغير في
التصديق كان عبارة عنها
فيكون هذا القول مع ما قلنا
من أن المراد من التقييد
تقييد الغير متولفين
وقد عرفت أنه ومع احتمال
أنه لا يكون كذا أي عند
التصديق المحال لتبني عن
الحال المركب. والتقليد
يصح على قوله بل عليه
تظهر أن الافتدائه في
القول المذكور ثابت قياً
بعدمه في التوضيح فأده
العلامة عبد الله مولد حجة

(٢٠ - حولان الفتاة أول) أي (قوله) فلا تقييد له أصلاً لأن الغير من تصورات كذا مرفوعاً ولا تقييد لها (قوله) فالتصديق
لا يحتمل تقييد نفسه إذ الواقع لا يكون إلا أحداهم فكيف يحتمل أحداهم الآخر (قوله) بل ما روي أي يراد بأخبار الغير تقييد
نفس حصول ذلك التقييد بل فان كان الغير الأثر فيحصل في النفس والحال المركب والتقليد أن يحصل به الشيء وإن العكس فيالعكس

(قوله) ورود كل منها (أي من الغير) التي هو الأثبت مثلاً وتقبض التي هو التي أو بالنسبة (قوله على مثله) أي مثلي الغير التي هو الطرفان على هذا التقدير وسامحه أن يصف الطرفان بكل من الغير وتقبض على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالثاني والأثبت متماهاً أقوى وعلى تقدير التكلف يقال مبرر أنها أدركاها بالنسبة وأما أن أوليت بواقعة فهي للأجمل على تقدير اكتشف للذات كقول كمال الآخر وعلى التقدير الثاني أضاف الثبوت بكل منها على البدل وإلى آخر قوله فبذلك أي حينئذ يراد ورود كل منها يدل الآخر على مثله (قوله أعني التي) أي التي كذا والمحصل أن التي كذا أي الطرفان حين المقابلة (١٥٤) كذا اعتدل أي متعطف بعدم كونه كذا أصلاً مرجوحاً في القطن قاله

المحصل هو المثلث الذي هو الطرفان لا الغير أجل المثلث لثبوت الغير بخلاف هذا القول للشهور (قوله والمعلوم أن هذا) قيل قد قرر عدمه في التعريف الذي ذكره الشارح أولاً فتبين أن تصور الماتريدي وليس المتأريدي والمنتجب منهم وهذا التعريف الذي ذكره نانيا فتبين أن الحسن الأشعري وليس الأشعره والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة) كالمثلث شرح للوافق سامحه أن الحكماء أثبتوا الوجود التعيني بأن تصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً كالتعريف مطلقاً وأما التعيين والتقدير والمقدّم

ورود كل منها يدل الآخر على مثله فبذلك يرجع إلى أحدهما المثلث لما مع مخالفته لمثلثه من أن اعتداه التي كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا على قدر صريح في أن المثلث أعني التي محتمل (قوله وصف به الغير مجزأ) وصفاً للمثلث اسم فاعل بصفة المثلث اسم مفعول (قوله ثم الغير الخ) يعني أنه إذا كان للراد بالغير قبض الغير فإفراد الغير منه الغير أي الأمر الذي به تميز النفس التي لا التي التصديقي أعني كون النفس مجزأً إذ ليس له قبض بمنسبه للمثلث لأني المصور ولا في التصديقي وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديقي التي والأثبت متماهاً مثل علته بداعية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لما لا قبض لها أصلاً في تميزها عما عددها وأما ما قيل علته بأن العلم يحدث حصل عند الأثبت أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عددها ولكنه قد يكون مطابقاً جزئياً ما عدا ذلك من بداية أوجه أو دليل فلا يحمل القبض أعني التي وقد لا يكون قبضه خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تميز التي عما عددها بحيث لا يحمل ذلك التي قبض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والتي والأثبت بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الخاصة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديقي نفس العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الخاصة والتصديقي هو التي والأثبت والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود للتعين والمعلوم أن هذا التعريف يكرره والرابع أن إرادة الصورة من الغير خلاف للظاهر والحاصل أن التي والأثبت ليسا يتعينان لأرتباطهما عند ذلك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن التعريف العلم بهذا التعريف يترجمون بأن العلم ليس نفس الصورة والتي والأثبت قائم بقولهم أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلوق الله تعالى بعد اشتمال العقل أو الحواس أو الغير الصادق تستعكف اكتشافه الأشياء إذا نسبت بها كما كان التدور والسبح والبصر كذا وكذا ولما كتب المصنف في هذا الفصل والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجيهها وما هو للشهور من العلم هو الصورة الخاصة في النفس فهو مذهب الفلاسفة فالتعريف بالعلم الأشياء في النفس وهم يتفوه وعن الشارح بأنه أن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

المقابل لوجود الخارج في المثلث وتوحيه على ما لا وجود له في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها حكوماً عليها بالأمكان العلم وككونها ملازمة ولازمة لبعض الأشياء وككونها المنع أخص من لعدمه إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية للعلاقة في نفس الأمر موله كانت على تلك القيومات أنفسها أو حاصدت هي عليه من الأفراد الغير للوجود أصلاً. والحكم على تلك الأمور للصورة بذلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور للصورة إذ ثبوت شيء في نفس الأمر فرع ثبوت كذا شيء له في نفسه وإذا ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور للصورة لما في الخارج أصلاً ثبوتها في التعين وهو المطلوب

(قوله يشارك الوجود الخارجى) فان كان الوجود الخارجى جوهرأ كان للوجود الخارجى أيضا جوهرأ أو عرضا معرضا والصحيح والثبات ليس إلا أمرأ متخيلا متوحا كالصورة الشيعة في المرأة فيهبأون مبد (قوله ولما كون متشابهة الخ) أى القوى والآليات وشيئة يكون المراد منها الإلتزام والآنزاع اهلين مما عين لتصديق بأن النسبة واحدة أو ليست واحدة وحيث لا يكون متشابهة الطرفين بل أما النسبة الخيرة أن لا يثبت النسبة الشبيهة أو وقوعها والآنزاع أن أثبتت وهذا على منذهب الحكمة من التصديق بسبب أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

الصور والتصديق قس على أن لا يكون الم متشابهة بلقات قسم إذا لا ضرر في ذلك وإن أراد أنه يزعم أن لا يكون متشابهة أيضا أصلا فهو منوع فإن القسم باعتبار إيجاله الثاني والآليات تصديق باعتبار عدم إيجاله لشيء منها تصور أنشأ المشتكى إلى ذلك بقوله والم بهذا للمنى ينقسم الخ وأما الصور والتصديق ليس إلا قسم الصورة والثبات والآليات فقد عرفت أنه مختص بالثبات ومن الثالث بأن المراد بالصورة النسبة وللثبات الشبه بالمتشابه في المرأة وأن حسنا من الوجود الخارجى فإن مرادهم بالوجود الخارجى أمر يشارك الوجود الخارجى في عدم النسبة وبأنه ومن الرابع بأنه مبنى على السابعة والأعتماد على قسم السمع فقطع بأن المختل للثبات هو التمييز بمعنى الصورة والثبات والآليات دون الذى التصديق ومن الخامس بأن المراد بالثبات والآليات للمنى القوى وهو أثبات أحد الطرفين للآخر وعندها يثبت أحدهما للآخر ولما جعلوا متشابهة الطرفين لا ادراك أن النسبة واحدة أو ليست بواحدة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فإنه من مضارح الأذكياء (قوله وشبهه الفرافن) حكما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول والتفكير أن المراد به للمنى القوى وهو أيضا يتعلق بالطرفين أى الثابت واللتبته له وأما كون متشابهة النسبة أو التوقع أو الآنزاع أو المجموع فنر معطلحات أهل التعلق وتدينهاهم والتشابه يتجلى عن ذلك (قوله والم بهذا للمنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن الم على هذا التقدير لا يكون متشابهة إلى الصور والتصديق وقد سبق محررها (قوله على للمانى ما ليست الخ) دليل قوله بأنه على عدم الخ مبنى أن شمول التصريف لا ادراك الحواس مبنى على أنه لا يفيد بالماضي بخلاف ما هو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المانى لا بمقتضى التمييز فإنه لا يشبه لأن المانى هنا ما يقابل الأعيان وأما أن التمييز بالماضي وعدمه مبنى على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال أنه قسم منه كالتمييز الأخرى وتتابع ترك قيد المانى فيدخل فيه الإحساس ومن لا يقل أنه على بل هو ادراك مختلف بللغة فهم يعمل بالحواس ذكر قيد المانى وأولادها بما يقابل الأمور المحسوسة بالماضي الظاهر ثم أن منهم من إن الحواس بالماضي وقال أن القوى مدركة لتجزيات القوة في يقابل المانى بالكتابة ومنهم من أثبتا بقيدتها يا أخراجه لا ادراك الحواس بالماضي فإنه ادراك للمانى الجزئية وبسبب ذلك الادراك تخيلا وتوحا (قوله لكن يرد عليهم الخ) بقرى ردى على من

النسبة ولا وتوحا وهذا على مذهب الأمام فلا يفسر منطلق التمييز بالطرفين لا باعتبار تعلق الآليات والقوى من الإلتزام والآنزاع بهذا وقد أن يقول أنها بهذا للمنى متشابهة الطرفين ولو بالواسطة لأن التعلق بالتعلق ياتى متعلق بذلك الشيء ولكن يرد عليه أن الذى والآليات بهذا للمنى ليسا يتبين لأن أحدهما ليس شيئا للآخر بل كل منهما ادراك لشيء وأما التفاضل بين الطرفين اهلين متشابهة أى أن النسبة واحدة وأيا ليست بواحدة يرد على بأن وصفها بالتفاضل مساهة بالتشابه ما يشقق به أفاده الخلق عبد الرسول (قوله وبسبب ذلك الادراك الخ) في شرح القلبية قالوا لا ادراك

أما جزئى ماضى أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والحواس اما أن يكون أدراكا محسوسا على حضور الشاهد قادرا كه الإحساس أولا قادرا كه التخييل وادراك غير المحسوس هو التوح ولما غير الجزئى القادى فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئيا غير ماضى وأيا ما كان قادرا كه التعلق انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك التعلق المشتكى قوله تخيلا ويقتصر على النسبة بالقوم لكن ذكر التنازع في شرح التعليل ليس يتوهم قوم قوة تخيلا وهو الذى طاووة التركيب والتعريف بين الصور والمضى الجزئية ومنهم من استعمل العقل لإدراكه فمكره وعند اشتغال القوم متخيلة له وقال أيضا أنهم يسمون حكم القوم تخيلا ذكر أبو على في التفتا أن لقوة النسبة بالقوم هي الوجهة للحكمة

في الحيوان حكماً غير عقل ولكن حكماً تخيلاً إذ عليه يمكن أن يقال إن نسبة ذلك الإدراك تخيلاً بإخبار استدلال النوع
للتخيل في تركيب متفقه ونسبته بالجوهر بإخبار أن الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك للمنى الجزئي ولهذا كان الاحترار
متأخرين كان كل من الأسمين بإخبار ما آفاه الحق عند الرسول روحه الله (قوله لأن كلاماً أنا هو الخ) لا يمتنع أنه لا يرقى
بين هنا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بوارض متفقه تصليح أن الإدراك في الجزئي قبل الرؤية للمنى

الكل في دون الجزئي
المحسوس بعد التبيين تحكم
أذا كان أن الصورة الجزئي
المحسوس الثابت مرآة
للاحاطة الثابت فكذلك
الصورة التي هي من الجزئي
قبل الرؤية ذلك العقل
الذي عقل شبه المحسوس
الذي هو في بينها حيث
قال فإن قلت كيف يستقيم
التقدير بالثاني وقد يمتنع
العلم بالأعيان الخارجية
كما إذا علمنا لها خصوصاً
في محل خصوص قبل
للتأهده وكما إذا تخيلنا
بعدم غيبة للقدرة قلت هذه
منطقة لتأني من أخذ
ما يعلق مكان ما بالعرض
فإن الإدراك أولاً وبلقاء
في الصورة الأولى منهم
كان وفي الصورة الثانية
أمر خيال وليس واحد
منها من الأعيان بل هما
من قبيل الثاني لكن
لما بينهما الأمر خارج
الخ له والحق أنه كان

زاد فيه العلم أنهم صرحوا بأن الجزئيات البنية المحسوسة بالمحسوس المتفقه عند الإدراك علماً بأن ذلك
بجميع الموارض للاحاطة لما بحيث يتفرع عن كل ما عداهما بدون حضورها مودعاً عن المحسوس كما إذا
علم زهداً قبل رؤيته بوارض متفقه له بحيث يتفرع عن جميع ما عداه وقد تدرك أحسناً بأن
ذلك بكيفية بالواقعي والموارض المثالية مع حضور لتلك عند المحسوس كادراك زيد عند رؤيته
وللتدرك عن كلا التدرين الجزئي المحسوس مع أنه يلزم هل هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات
البنية علماً لأنه لا يوجب تميزاً بين الثاني بل بين الأعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يشكك الخ)
حاصل الجواب أن الأمر للإدراك بدون احتضاره عند المحسوس معنى لا عين لأن ادراكه بهذا الإخبار
على وجه كافي إذ هو بمتخصصات كلية يجوز العقل لتفريقها كما بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
الثابت لكن المحسوس في الخارج في فرد واحد فهو الإدراك الأمر كافي المحسوس في فرد واحد فلا يكون
ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند المحسوس فإنه على وجه جزئي فهو ادراك للمنى
المحسوس (قوله والأمر في ادراكه الخ) يعني أن الأمر على من زاد فيه الثاني في ادراك العين
المحسوس بعد تمييزه عن المحسوس المتفقه مشكك إذ ليس ادراكه كاحساس لتمييزه عن المحسوس ولا
علماً لأنه أدراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة أنه ادراك للتخصصات فملاحظة منها
خصوصية المحل كما في الأحاسيس مثلاً الصورة الخاصة من زيد عند التقس بعد تمييزه عن العبر
ادراك له وآلة ملاحظته بحيث يتبع الاشتراك معها ولا يمكن أن يقال أنه تخيل أو وهم لأن من
أطلق قيد الثاني لا يقول بالحواس الباطنة والألا لا تنفي تعريف العلم بها قال الغني للمدقق للدرك
أولاً وبلقاء بعد التمييز عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الأعيان بل من
الثاني لكن لما بينه الأمر خارج وكونه وسيلة إلى معرفة الشيء أطال أقول فيه بحث إذ لا يخفى
على ذوي بصيرة أن الإدراك هو ما تعلق به العلم وأوجب تمييزه عما عداه فلا أمر الخيالي إنما يكون
مدركاً إذا أوجب صفة العلم تمييزه بأن حصل صورة عند الإدراك وإنما نحن فيه ليس كذلك لأن
كلاماً أنا هو في صورة هي آلة للاحاطة العين الثابت عن الحواس في الصورة المدخولة بلقاء
حق يكون مدركاً وكان لم يفرق بين ما به الإدراك والتدرك فأجاب بما أجب (قوله أي تمييزاً
التي هو الصورة الخ) يعني أن الكلام يقتضي للثاني فالصورة صفة توجب تمييزاً وهو الصورة
التي هي الصورة الخ لا تخيل للصورة بحيث لا تخيل للصورة لتصوره بل هي الصورة فلا يرد أن
تصوره غير التمييز إذ هو صفة موجبة له على علم والمتميز في تعريف العلم عدم احتمال التعلق

الصورة التي هي العين الثابت كانت حين التأهده آلة ومرآة للاحاطة العين للتأهده به البنية أيضاً كذلك فكذلك تمييز
الصورة التي تميز المحسوس قبل الرؤية لأن الإنسان يتخيل دائماً من الأوصاف السبكية للتخصر في فرد شيئاً متبناً متصفاً
بذلك الأوصاف كذلك الأوصاف مرآة للاحاطة بغيره بين هنا وبين الجزئي المحسوس بعد التبيين أن ذا الصورة في الثاني
محسوس وفي الأول تخيل وبعد البنية هو أيضاً بصير تخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للاحاطة شيء آخر

(قوله بلا يصح بل الخ) بل يجب بطلانته الامحال على انه لا تناقض فيزعم ما تصديق على الصور انه صفة توجب تميزاً لا يحتمل منطبقه قبض ذلك التميز ولما قدر الاتفاق المذكور عاد الى هذا الذي بينه (قوله قال الشارع الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبنياً منحصراً في قدره للمنافاة التي هو التميز بل لو قدر الاتفاق الذي هو منطبقه لمخلل التصورات أيضاً لكن قدر هذا النقص مبنى على ان المراد من التقبض في تعريف العلم قبضاً لتعلق لا قبض التميز والمفصل ان قبضاً أيها أورد من تعريف العلم يقتدير ذلك الشيء (١٥٧) مناسفاً الى التصورات

تقبض التميز لا لتقبض الصلة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا قبض لما
 قال الشارع في طرح الشرح من قوله لا قبض تصور انه لا قبض الملقه من اللغة للتصوره
 وعنا مبنى على أن يكون المراد بالتقبض قبض لتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي
 ومن ردود الاعتراض ظاهر أو أورد قبض التميز قبل المراد بالتقبض قبض الصفة وتوهم لا يحتمل
 صفة لصلة لا تميز وخبر لا يحتمل راجع الى التعلق فالحق صفة توجب تميزاً لا يحتمل منطبقه
 قبض تلك الصلة فالصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالنسبة للمصدر وهو الكشف
 والاصباح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الطبيعة للتصوره بحيث
 لا يحتمل تلك الطبيعة قبض ذلك التصور او لا قبض له على ما زعموا لكن لا ينبغي انه خلاف
 لظاهر اذا قلنا ان يكون لا يحتمل صفة تميز وعقاب تعريف العلم عند الفيلسوف بأنه من باب
 لاحاطة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل التقبض قال لا يمكن ان يراد به قبض الصفة (قوله وقد
 يجب بأي) قد يجب عن اعتراض عدم صفة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على قدر
 النقص أو ان يكون المراد قبض الصفة بان عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور فانما يمكن
 من التصور قبض لا يكون تميزه الذي يوجب قبض (قوله لكنه لا ينبغي الخ) يسي ادعاء
 عدم قبض التميز فرع عدم قبض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى أن في التصديق قبضاً
 تميز ولا قبض له وقد يقال ان عدم قبض مفهوم التصور وعدم قبض التصور وعدم قبض
 تميز أمور متلازمة لا تصور الانفكاك بينها فعدم التقبض لواحد منها يستلزم عدم قبض الآخر
 ول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى الدعاية غير مسبوقة (قوله ان قلت الخ)
 غرض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا تناقض
 كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لتناقضها لان كل تصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فكل
 تبرر علم أن التصورات قبضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا
 شبه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لما (قوله ولو سلم ان التصور قبضاً) أي تميز
 مورد لما سر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة
 انفس انما يتم في التصورات بالكونه اذا كل تصور بالكونه لا يحتمل غير صورته الخاصة انه
 يمكن تعدد حقيقة الشيء وأنما في الصور فلا لا يمكن ان يكون الشيء واحد لوازم بتعدد

يزعم في تعريف العلم التقبض تمييز واشتقاق وهو مفهوم التصور أو المصدق «وصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم
 كود كما لا ينبغي (قوله فلا وجه لبناء شمول الخ) الوجه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتيبه عليه ويجوز ان وعدنا بناء شمول
 ريف التصورات على عدم التقبض يقتضي عدم الشمول على قدر وجوده والتبعض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله لا يمكن
 يكون الشيء واحد الخ) انما هذا الى ان التصور شيء لا يمكن ان يتصور بتقبض ذلك الشيء لا انما يتصور به الشيء يمكن لازمه
 ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لصوره بما يصدق عليه قبض ذلك الشيء متلازماً

يوجب البناء لشمول التصورات
 (قوله لو أورد) أي من
 التقبض المذكور في تعريف
 العلم وفي بعض النسخ لو
 أورد قبض التميز أي انما
 لم يرد بالتبعض الثاني عن
 التصور قبض تميزه كما
 أشار إليه الجوالي بالتبعض
 فهو أي تميزه ما كان
 التمييز واحد والاول
 في الاشارة لشمول الغنى
 الباطني (قوله نفس
 الصورة لما يوجبها) لا
 لأنه لا يصح لوانه لما
 صفة غير حقة بل فلا
 يخالف للمفهوم من ان
 التصور والتصديق نفس
 الصورة ولأن والاثبات
 لا ما يوجبها (قوله والتميز
 بالنسبة للمصدر) فلا
 يلزم لاجاب الشيء لتصلو
 أورد به الصورة وأنت
 والاثبات (قوله ادعاء
 التلازم لانه من دليل)

التصور بالاضاحك لا يحتل أن تصور بالأضاحك بل يحتل أن تصور بالكتاب القدي يصدق عليه الإضاحك وهذا هو مراد الهنري أنطوني قوله فالإنسان بالتصور بأحدهما يحتل أن تصور بالأخر أي يحتل أن تصور بالأخر ولو عن سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لأشبهه فيه فيوهم تصوره بنفس الآخر مثل هذا يكون احتياط التقيض في الصورات مبني على التوهم لا على التحقيق وهو كلف في عدم شمول التعريف لما تشوبه في ليس الابطال على عدم وجود التفاضل لما أناده لارنبي عبد الرسول (قوله لا قاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسليم فهو أن التعريف يستلزم قضييتين كلتيهما أحدهما من عكسه والآخرى من مرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق قاعدة على اللزوم تساعا (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتغال كل منهما على

فذلكا يمكن اختصاره بأخذها يمكن اختصاره بالآخر بخلاف بانه على أنها لا تقتضى لما كانه شامل للتصور بالكتبه وبأوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل تصور بالكتبه أو بأوجه لا يعمل غير صورته الخاصة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تقتضى لما أتبعوه بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك القول مني آخر هو عدم الابطال للتقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مثله بحسب الواقع عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الابطال وتفاضل الجلي في تحرر هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية الجهد من الترام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق نظام (قوله لأنه يقال كثيراً من قواعد التعلق الخ) عد قولهم عكس التقيض جعل تقيض الخ من قواعد التعلق لا يحتل عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم فبقية التسامحين فبقية بقية قاعدة بلا مزية بل صدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتعريف الخ) هذا التحقيق مستند من كلام السيد القزويني سره وحاصله أن غير التقيض بالأميرين للثباتين بلقات أي الأمرين الذين يثبتان ويتناسان بحيث يقتضي ثباته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب والسلب فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الثبوتين اتفنى السلب وبالعكس لا يكون لتصوير أي الصورة تقيض إلا لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فمن صورتي الإنسان والحيوان كتابهما حاصلتان لا تناقض بينهما إلا أنها لا تعتبر نسبتهما إلى شيء فإنه حيثما يعمل قضيتان متناقضتان صدقاً فقط أن يعمل السلب واجباً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل احتير جزء منه وإن جعل واجباً إليها كانتا متناقضتين صدقاً وكذباً وكذا الحال في التصورات التفيدية والأنتائية لا تناقض بينهما إلا بالاحتكاك وقوع تلك النسبة ولو تفاعلا أو الاعتبارين للذكورين في الفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبها تناف صدقاً وكذباً فيكون كل منهما حقيقة لا آخر بل في التلطف للتقيض

الجلد وإن كان في التعريف صورة فقط (قوله فإنه) التعريف فيه واضح إلى أحدهما من قوله تحقق أحدهما لا مقدم رؤية لكونه متناقفاً إلى الفاعل فده دافاً لو لم يكن ينشئ بالتحقق فينبذ التلقم الموافق لتعريف التناقض للتصور في التلقم أن يذكر الأول في قوله انتفاء الآخر ويحتمل أن يكون غير قائم واجباً إلى التناقض للتوهم من يتناولان وأن أن ترك الأول من التلصق ه أقاده الأولى عبد الرسول وقوله أن يذكر الأول عليه يكون فاعل يقتضي التعريف للستر

فيه المأخذ إلى التناقض والتحقق والانتفاء مقوله ولا يكون قاعدة التحقيق ومقوله الانتفاء على كل تقدير قد عدم الأول (قوله بالتصور أي الصورة) نسره به ليعاين ما قدر في تعريف العلم من أن التقيض يتميز وليس بمصوده الاستلزام من الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لكن لو نسره بالتصور لكان أولى لإلزام السابق من قوله كالأيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متقابلتان صدقاً) أي صدقاً فقط وقوله أن لا يجعل متعلق بصدق فقط وقوله السلب أي السلب الذي في الإنسان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر أن ثبوت الإنسان شيء لكن المراد ظاهراً والستر في آخره عائد إلى الإنسان (قوله أو الاعتبارين المذكورين في المفردين) إرمها عدم جعل السلب واجباً إلى سلب نسبة الفرد وجهه واجباً إليها لكن أنت علم أن الاعتبارين التلصق لرفع النسبة فكيف يصح مقابلة قوله بالاحتكاك وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالاعتبارين) وهو الثاني في الصدق والكذب وقوله فبده تحقق التقيض أي بل في التلطف وقوله أيضاً أي كما

حقق التيقن بالحق التصديقات أو كما حقق التصورات التيقن بمن الثاني (قوله إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانياً وحل عليه) باليون واليه الصيغة في قطع ثانياً وغيره اللول عبد الرسول إلى قطع ثانياً بالوحدة ثم التثنية وكسب أي اعتبر في زيد منسوب إليه الإنسان له ثبت نسبة الإنسان إليه قبل إذ هو حكاية نسبة الإنسان إليه بقوله زيد الإنسان لوحظت ثانياً النسبة التي هي رابطة في زيد الإنسان تصدراً وحل المثال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي السبع التي تفرقنا بذلك قطع ثانياً باليه والاند كما قلنا ثانياً باليون واليه التنوطة بتفكيك من تحت ولكونه غير جزيل للمعنى غير أنه ما قلته ولتكن على باقي السبع وإن كان غير جزيل أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه مرة ثانية ولكن تصدراً غير المرة الأولى للثني رابعة في زيد إنسان ثم حل المنسوب المثال على النسبة للمزيد ثانياً تصدراً على زيد أم (١٥٩) (قوله نعم من هذا الخ)

قد حقق التيقن بتصورات أيضاً والجواب أن كلا منهما إن لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتيقن بهما عين التيقن في القضايا وإن لوحظ من حيث أنه مفهوم من التصورات وحل على زيد كقولك زيد منسوب إليه الإنسان وليس ينسب إليه الإنسان فهو رابع أيضاً إلى تاليف القضايا لأن قوله زيد منسوب إليه الإنسان مثله زيد إنسان لا تفرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانياً وحل عليه ولحق عليه السيدون فسر التيقن بالأمريين المتأخرين أي الأمريين الذين يكون كل منهما يتأخر الآخر لأنه سواء كان متتابع في التحقق أو الاستدراك في القضايا أو مجرد تباين في التصور بل إذا تيسر أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعداً عما سواء كان تصوراً تيقن كالإنسان والملا إنسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من غير التيقن بمتأخرين قبل تيقن كل شيء ومنه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المصالح أن القوم التزموا إذا اعتبر في نفسه ثم تصوره له تيقن بالإنسان يضم إليه معنى كلمة التي يحصل مفهوم آخر في غلبته عند عه ويسمى دفع القوم في نفسه وإذا اعتبر صدق القوم على شيء فتيقن ذلك القوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والأول تيقن بمعنى الصدوق والثاني يعني السلب انتهى كلامه فلم من هنا أن التيقن في التصورات متحقق بحسبه أفق رفته في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها إلا القسم الأول إذ لا يمكن اعتبار حدثها أو حثها على شيء وإن معنى قوله تيقن كل شيء رفته سواء كان رفته في نفسه أو رفته عن شيء أنه إن اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تيقن رفته في نفسه وإن اعتبر صدقه على شيء كان تيقن رفته عن ذلك الشيء قال المصنف الملتزم فيه سابقاً من وجوب الأول أنه لا يصدق على تيقن السلب الثاني أن قوله أوردته عن شيء يقتضي أن يكون دفع التصديق عن الإنسان مثلاً تيقن المصالح مع أنه ليس كذلك بل هو تيقن لإثبات الشيء كلامه ويمكن الجواب أما من الأول فإنه يجوز أن يكون إطلاق

الثاني أي الرفع عن شيء لا القسم الأول أفق الرفع في نفسه كما أن التيقن في التصديقات مطلقاً هو القسم الأول (قوله لا يصدق على تيقن السلب) كقولنا بشي الحيوان إنسان الذي هو تيقن لثبوت الشيء من الحيوان بإنسان مع أنه ليس رافعا بل إيجاب وأما رفته ليس لاني من الحيوان بإنسان (قوله ولكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جواباً بغيره لتيقن الثاني لكن لا مطلقاً بل بانضمام أمر إليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً لنفس الأمر وحاصله أن الراد مطابقة الصورة لنفس الشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر فلا يلزم أن لا يتعيب الصورة التصديقية بعدم المطابقة إذ لا يلزم من مطابقتها شيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقاً ذلك الشيء ليس الأمر فيمكن أن لا يتأخر الصورة التصديقية ذلك الشيء للمطابق لنفس الأمر بالامكان لا يمكن أن لا يكون ذلك الشيء مطابقاً لنفس الأمر بخلاف الصورة الصورة ويمكن أن يكون جواباً بغيره شيء ثالث وهو المطابقة لنفس الأمر أي الراد أن الصورة

التي هي على الإعجاب باختياره لازم نساو لتقيض السلب أتقى سلب السلب ويؤيده ما قلنا من أن
 تقيض الوجهة السالبة الجزئية مع أن تقيضه وقع الإعجاب الشكل وما عرّضوا في بحث الفعلية
 للوجهة من أن التقيض عندنا أهم من أن يكون وتضافت الشيء أو لازما مساويا له ولذا كان التقيض
 حقيقة هو دفع ذلك الشيء فلا وجه أن يقال دفع كل شيء تقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند
 قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فما عرفت من أن الإرادة أنا الشيء
 الشيء في نفسه كان تقيضه وفد في نفسه وإذا انبهر من حيث صدق على شيء كان تقيضه وفد عن
 ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي التقيض متحقق بالنظر إلى اختياره في نفسه (قوله وقول المتكلمين
 محمول على الجزاء) أي قولنا المتكلمين من أثبت التفاضل فتصورات محمول على الجزاء واختاره لو
 انبهرت النسبة بينها حصل لتعارض فيها إما في العدل والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت
 ولذا جبروا التفاضل باختلاف التقيذين بالإيجاب والسلب بحيث ينبغي لقائه صدق أحدهما كذب
 الأخرى (قوله وأيضا يلزم إلخ) عطف على قوله يصل كثيرا إلخ ووجه آخر ليلان حذف قولهم
 أنه لا تقيض تصورات وخاصة أنه إذا لم يكن لتصورات تقيض يدخل جميع التصورات في تعريف
 المصطلح عدم صدق العلم عليه لأن المقابلة مشتركة في العلم ولا مقابلة في بعض الصور فلا يكون
 التعريف ملتبسا (قوله وأوجب إلخ) هنا ما أفاده سيد المحققين في بعض من كتبه وخاصة أن الصور
 الإنسانية المترتبة للشيء من تلك التبعيض علم تعزوي للإنسان وله للملاحظة ومطابق له بحيث
 لا يمكن غير تلك الصورة في الواقع فلا حتم في الصورة لمطابقتها لمعلومها وأيضا لخطأ في الحكم
 الثابتان لغنا التصور وهو أن هذه الصورة صورة ذلك الشيء الذي هو الجبر وهوها سؤال مشهور
 وهو أن مدار المقابلة إما الشيء الذي يثبت منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة
 صورة له. لأن كان للدار الأول يلزم جريان المقابلة وقلا مقابلة في الصورة التصويرية من غير
 ملاحظة الحكم والأشياء إليه إذ لا شك أن الصورة التفرقة من الإنسان مثلا قد تكون مطلقا
 وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان للدار الثاني يلزم أن لا يصف الصدق بعدم المقابلة
 أيضا إذ كان صورة تصديقية لا تكون الامتطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العلم
 مستثنى عن اللزوم مقابلة لها هي صورة له أي ثبوت الامتناع عن اللزوم العلم ويمكن الجواب بأن
 الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مقابلة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس
 الأمر ضرورة أنه اجتماع بين اللطومات التصويرية التي ترى أن كل تصور فهو مادية من اعتبارات
 في نفسها مع قطع النظر عن فرض الفعل الجملة للشيء والقروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة
 تصويرية مقابلة للواقع فلا يصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون
 واقعا في نفس الأمر كما في قولنا العلم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العلم قد مضى ضرورة
 غنى للشيء بقاءه بين اللطومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مقابلة للواقع وقد
 لا تكون إلا ترى أما إذا رأينا جبراً وحصل منه الصورة الجبرية وسكتنا بأن هذه الصورة لذلك
 المرئي كان يكن من الصورة التصويرية والتصديقية مقابلة لها في نفس الأمر ضرورة أن كلا للبلويين
 واقع كونه ولذا رأينا جبراً يحصل منه الصورة الإنسانية وحسبنا عليه بذلك الحكم فالصورة
 التصويرية

العلمية مقابلة لنفس الأمر
 لا شيء الذي يثبت منه
 الصورة ولا شيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 وخاصة أنه لا يلزم من
 مقابلة الصورة العلمية
 لمعلومها أي الشيء الذي
 كانت الصورة صورة له
 مقابلة لنفس الأمر مع
 أنها لمدار من المقابلة وذلك
 كما في الصورة التصديقية
 لا يمكن أن لا يكون معلوما
 في نفس الأمر فلا تكون
 في تلك الصورة مقابلة لنفس
 الأمر لعدم حاسبتها فيه
 بخلاف الصورة التصويرية
 لوجود معلومتها في نفس
 الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة للتقوية وتوضيحه ان هذا الحكم السكلي بسبب غلبة الفراءم وتكررها وكثرة صدقها اثبتت النفس ورسخ فيها حتى اذا ما عاينا عند كل تصور ان تحكيم غير متناجلا وبالفتح مثلا لما رأي حبرا وحصل منه صورة انسان في ذهنه يقول هذه الصورة كانت من ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الجبرم ووجه الشبه فيه بطلان الكبرى اذ كون الصورة الناشئة عن الشيء صورة له انما هو كالاستدراك التامس لا يبعد في الاتاج (قوله في الصوريين) اي سواه طائفي الحكم الواقع لم لا (قوله وبما ذكرنا) اي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اعتداجه تحت حكم كلي يثنى عن ملكة النفس (قوله والا زعم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يترن التصديق وهو يترن التصور اجمالا فكل تصور يترن تصديقات غير متتابعة وحاصل (١٦١) قوله انه انما يلزم التسلسل لو كان

الحكم مع ايضا ان غلبة الحكم للتسلسل انما الحكم هنا منظور اليه اجالا وبالفتح والحكم الوافق على تصور الاخراف والشيء هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالات واللعوظ منفصلا وبالات نحن فيه اعماء هو التصور فقط ولم بما ذكرنا ان الحكم تابع لتلك النفس لا لا التصور ولما لم ينع القائل لزوم التصور ايضا بل انصرف عن لزوم التسلسل هنا ثم له يجوز ان يفتضح الحكم للذكور انه خطأ يفرض عدم كونه

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو للعبة الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم مطويع فيه وهو يثبت تلك الصورة للجبرم فالحاصل ان الصورة التصديقية تصنف بالخطأ لعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية بانها متصفة بمطابقتها له فالحق فيه دقيق (قوله وانما اشياء في الحكم) اي بانها اشياء في الحكم فالقول تلك الصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة النفس فانا كانت تلك الصورة صورة لنا نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقيق المطابقة والمطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصوريين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة تلك المثلث فرع الحكم بالتسلسل ومن البين ان لاحقه فيه بالمثل بل لا يمكن الحكم والا لا التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا مستتابا لثبات يفسد فيه جميع ما اخبر به من التصورات والرجوع الى الوجودان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه انه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان متوقف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة لتكوينه فلاحظة ذلك الوجه فالحال في العلم بالحاصل في الذهن صورة معنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آفة تلاخذه والحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشيء فالحال بالوجه في المثال للذكور ان العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس يتطابق والتصود في المثال للذكور هو هذا المثل للتصور هو التبع والتصود الانسانية آفة تلاخذه احب بآثاره ان التصود هو التبع اذ تصور من حيث الوجهية فهو يمثل بالتصور لاذ الصورة للذكور آفة تلاخذه فرد من افراد الانسان دون الجبرم فكيف يكون الجبرم تصورا به وان اراد انه تصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاحظة في تلك الصورة

(٣١ - حواشي المقادير اول) انما ينفصل عنه له اقدم التي عند (قوله ان التصور من حيث الوجهية) اي كمال مرآة ملاحظته وصف الوجهية وليس المراد ان التصور الشيع من حيث كونه حبرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس بالخطأ فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الوجهية وحاصله ان وصف الانسانية مرآة فلاحظة الانسان الذي هو حجير في الاعتقاد وليس المراد ان التصور هو التبع الجبرم من حيث الانسانية حتى يقال لما يحدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني اذ لا يكون ونها فرق بل المراد ان التصور للتصور هو الانسان الذي هو حجير في اعتداده بالوجه للذكور انما الانسانية قوله من حيث الانسانية وان يتصور لا مرآة فلاحظة والا زعم انما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

أذ هو مطابق لصورة وأما الحظ في أخذ الصورة آفة للاحاطة ذلك الشئ المرئي وإن ذلك الشئ
 فرد من أفراد الإنسان قل عنه « نوضحه بأننا وجدنا جبراً بيد وهو الواقع جبر فعملته
 في أذهاننا صورة الإنسان فاعتقدنا أنه إنسان فربما شئنا أن نرى ذلك الشئ بوصف الإنسانية ونعلمه
 عنونا بما، على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم وأنهم متلا فالحكم عليه في هذا الحكم
 بالمراد على أنه آفة بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالإنسانية بصورة الإنسان آفة للاحاطة
 بالحكم عليه أي الشئ وجه ذلك الشئ والشئ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر
 الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بشئ الإنسان الذي هو آفة للاحاطة بالشئ وبين العلم بالشئ
 من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشئ من حيث أنه مفهوم الإنسان ولا شك أن العلم بالشئ الذي هو
 الجبر في الواقع بوصف الإنسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم للشئ الجبر عن العواض
 التقنية والمخرجة موجودة في الذهن واللاسلوم لا يسل ولا يسل، كل وأما ذلك الشئ كلاً
 وخاصة أنه بعد حصول صورة الإنسان من الشئ واعتقاده أنه إنسان فحكم عليه بأنه قابل للعلم متلاً
 والحكم عليه لا بد أن يكون متصوراً لأن الحكم على الشئ، فرع تصوره وليس معلوماً إلا بوصف
 الإنسانية ثبت أن الجبر متصور بوصف الإنسانية وهو علم غير مطابق لشئ ولا يمكن أن يقال
 أن الشئ هو الجبر من حيث أنه إنسان لأنه حينئذ يكون للعلم هو الإنسان فلا يكون فرق بين
 العلم بالشئ بالوجه الذي هو الإنسان هنا وبين العلم بالشئ، بذلك الوجه، وعلى هذا ظهر أن للعلم
 هو الشئ من حيث أنه جبر لا من حيث أنه إنسان وانفتح الجواب المذكور بأنه مبنى على عدم
 الفرق بين العلم بالشئ، بالوجه وبين العلم بالشئ، من ذلك الوجه ونعني الجواب لما قلنا أنه بعد
 حصول صورة الإنسان من الشئ واعتقاده أنه إنسان لا جبر لاجل اشتغال العلم على الحس بواسطة تلك الآفة
 بين الإنسان والجبر فعمل الوصف المذكور هو الجبر فحكم عليه لكن للغير في انصاف أفراد الموضوع
 بالوصف المتواني هو الانصاف بالمثل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقق والشئ المذكور وأن كان
 جبراً بحسب نفس الأمر لكنه إنسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الإنسانية آفة
 للاحاطة الإنسان الذي هو جبر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه أن الأمر الذي اعتقد أنه متصف
 بالإنسانية موصوف بكونه قابل للعلم وأنهم يكون تصور مطابقاً لتصور الذي هو الإنسان المفروض
 ومع ذلك يكون الحكم عليه هو الجبر لأنه جبر في نفس الأمر والحظ أنصاره في الاعتقاد
 بأن ذلك الجبر إنسان الذي هو ما شئ من عدم أشياء الجبر بين الأمور المتشابهة وقد يجاب بوجوب
 آخرين أجهداً سلماً أن الحكم عليه هو الجبر لكنه معلوم بالوجه للماضي ودعوى أنه ليس
 معلوماً إلا بوصف الإنسانية في حيز للعلم فإنه إن ذلك الوجه غير متصور به وذلك لا يوجب
 اشتغاله في نفس الأمر ولا يعني أنه نوع مكررة وأنهم إن الفرق من بيده هو الحقبة المشتركة
 بين الواجب والموجود والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الإنسانية ليست غير مطابق

الإنسان من التزديد الذي
 ذكره هذا الجيب بيته
 الجواب الذي سيذكره
 المولى المحشي بقوله ونعني
 الجواب الخ لآفة بعد الرسول
 (قوله في قولهم للماضي الخ)
 يعني أن الصفة للاحاطة ذات
 الشئ الجبرية وحسبنا
 مفهومها جبرية لا للاحاطة
 حصل منها صورة فاعتقدنا
 أنها كذلك ثم حكمنا عليها
 بأنها موجودة فإن العلم
 بالإنسانية بوصف الجبرية
 عنها غير مطابق للإنسانية
 لا تخلو من أجهداً وشيهاً
 يقال في قوله واللاسلوم
 لا يسل وفي قوله والإنسان
 كل (قوله وهو علم غير
 مطابق) أي فلا يصح
 الجواب بأن التصور مطابق
 وأما الحظ في الحكم كما
 قل الجيب في بيته بقوله
 وأجيب عن هذا التفرق
 (قوله نوع مكررة) لأن
 ظهور حصر معلوم في
 وصف الإنسانية قد يقع
 بمقتضى أكثر لكان اشكراً
 فيديهي وزاد فقط نوع
 لأن ذلك الاحتمال الذي
 أبداه ذلك الجيب قائم وإن
 كان بعيداً

(قوله لكل منها مصدر) قال الحنفى عباد رسول أى موضع يرجع إليه بوقوعه فيه المصدر بمتعين بمن الرجوع أى يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما انفصل ثبوت أن الواحد لا يصلو عنه إلا الواحد وقوله غير نفس هو متعنى ثبوت أن الجزئيات المادية لا ترسم في النفس له (قوله وهو) أى مصدر تلك الأفكار بمن مصدرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) نشر على قريب (١٦٤) انه (قوله واختارنا التلويح في شرح للتقاعد) قاله قد غفر في علم التفسير انه

لكل منها مصدر غير نفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والافتان والتصرف وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الثالثة مبدأ تلك الأفعال الثلاثة فلا حاجة إلى إثباتها (قوله فيه إشارة) أى في قوله يتبين ثم يترقن فإن التلويح والافتراق ينبران بعدم التقاطع وإن كان التلويح متعلقاً بمورد التلويح أيضاً أن للتألف حيثئذ يقول يتلوهان فيأدى إلى التبيين بدون كذا الافتراق كالألفاظ * أعلم أنه ينبغي عدم التشرع أنه قد ثبت من جاتي سلمه الدماغ من تحت محل العلم عينان مجردتان تتلوهان حتى لا تتأثر وأما غير غيرهما واحداً ثم ينادى أن أنصافاً للعينين وذلك التجويف الذي في اللقطة أودع فيه القوة الباصرة ونسب جميع الثورين واشتقوا في أن أنصافاً بطريق التقاطع دون أنصافاً لأن يتصل للعصب الأيسر واليمين اليمن والأيسر اليسرى فيحدث صورة العليب وهو أن يتقاطع خطان يذهب كل منهما إلى جانب الآخر أو بطريق التلويح والأصابع كونه العينين الحنفى محدد كل منهما متصل بمحدد الآخر فتصل العينين اليمنى واليسرى باليسرى والأيسر باليسرى والاولد اختاره التلويح في شرح للتقاعد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاشية أن الحركة من الأعراس النفسية فإنها أمور اجزائية ليس لها تعلق بالخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس إذا تدرك الحس فرع الوجود والحركة * قال القاضي الحنفى وليه من أن الأجسام والافتراق والاتصال كلها من الأعراس النفسية مع أنهم قد عدوا من البصرات فتكون التي من الأعراس النفسية لا يتلويح كونها من البصرات ولا ينبغي أن لا يدفع الأعراس (قوله لا تقول الخ) أي أن التكليف وإن أنكرنا وجود الأعراس النفسية لكنهم انزلوا وجود الحركة كان قد اقتوا على أن وجودها من وجودها وسوء بالكون وقسوه بالحركة والكون والسكون والأجسام والافتراق وقالوا وجوده ضروري يشهد الحس وكذا أولاه الأربعة أنصافاً عائد إلى الكون والذرات أمور اجزائية لاحقية متنوعة نحو كونه متبوعاً بكون آخر أو غير متبوع ونحو إمكان تحلل ثباتها أو عدمه كما في الافتراق والأجتماع كذا في التلويح (قوله وزعم النفسية الخ) بين أن لزوم النسبة والاختلاف إلى التكاثرين والأتين حالاً لا يتلويح أن تكون الحركة المتصفة بها محسوساً لجواز اتصال الأمور المحسوسة بالأمور السدسية كاتصال ذات الأعي بالشيء أعلم أنه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم لها محسوسة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حجة ومتعنى عنه وقال بعضهم لها غير محسوسة قالوا لا تتعاضد الا للتحرك والأكوان والجنسين والتفرقين وأما وصف الحركة والكون والأجتماع والافتراق فلا يحمل الحركات من قبل البصرات أما يصح على أحد للتذهين (قوله وما قال الخ) قائمه مولانا صاحب الدين

ثبت من الدماغ أنزواج سبعة من العصب فالزوج الأول مبدؤه من غور البطين المتقدم من الدماغ فمدجول أن الذنابين التبيين يملأ في الذي وهو أصغر جوف يشبان الثابت منها يبارأ ويبارأ الثابت منها يتألم ثم يتلويح على تقاطع صليبي ثم يمد ثنائيت يبارأ إلى الحديقة اليمنى والثابت يتألم إلى الحديقة اليسرى له قد دفع ما أوردوه الماخرون على البياض كوني من أنه لم ينظر إلى شرح للتقاعد قال ما قال في اختار التلويح فيه ما اختاره حالاً لهم لم يجدوا لبعثاً محسوسة بل وجودها ليس هكذا ثم يمد الثابت يتألم إلى الحديقة اليمنى والثابت يبارأ إلى الحديقة اليسرى والحق التسعة الأولى بقرينة البياض تأمل (قوله أنصافاً) علة لكونها موجودة حقة

(قوله والذرات الخ) دفع شعع عودها إلى الكون (قوله لا حقيقة مشروعة) المراد منه أنه ليست للذرات حقيقة فهو لا حقيقة تكون الأنواع أيضاً حقيقة فلا يهود إلى الكون إلى الكون نوع واحد أو نوع اختيارات تحمل بكل أخبار قسم هو عنه بالذات ولذا دفع في للتقاعد وغيره أن كونها أواناً مجرد وإن كونها واحدة لا يكون اجتماعاً وتفرقاً وحركة وسكوناً كما في التذهيب مولانا خلد قدس سره (قوله على أحد هذين للتذهين) يقول الحنفى اشقيالي بالافتراق أن أراد به أنها لما كانت موجودة في الخارج بالافتراق كانت محسوسة بالافتراق غير صحيح إلا أن يراد بالافتراق طائفة من

الزوي

الثالثين بوجودها في الخارج ولن أولد أنها إذا كانت موجودة بالاعتق كانت محسوسة عند طائفة من المثقفين ثم لقال لكن يظهر من هذا أن الوجود في الخارج لا يلزم الحسوسية وهو ظاهري حد ذاته أيضاً فلو جحد كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً تقديراً (قوله وصواله إلى النفس) أي إلى موضع النفس (١٦٥) من البدن (قوله قبل هذا قوله

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله وأطركت لا تدفع الاعتراض فقد كور من أن معنى كون الحركة مبررة أنه يجعل بعد متعده الجسم في مكانين أدرك الحركة لا أن نفساً متعده نفس. يعني لأن أدرك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة شخص آخر كالجسم لا يسمي أحساسة ولا يسمي ذاتية. المتدرك محسوساً ولازم أن يدغم من المبررات لأنه يحصل بعد متعده الأسمى أو أدرك علم مع أنه في صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع إلى مجموع الكونين أو إلى الكون للدكود في ضمن الكونين وأما قوله والنفس لا يدرك الجسم الخ في حصة ما يقال وضع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكر من أن يكون الحركة مبررة أن تكون الحركة مدوسة أيضاً لأنه يجعل بعد ملامسة الجسم أدرك الحركة فإن من ليس شيئاً متحركاً ينقض عليه أدرك حركته ولذا ذهب الحلي إلى أن الحركة والكون مدركان بحاسة البصر والنفس وحاصل المدعى أن النفس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية شكله بل يدرك وشبهه إلى النفس فأن تجد الإحسوس أنه حال تجد الحركة التي هي الكون في المكانين بخلاف البصر فإنه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية شكله فيحصل منه أدرك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء. لأن أدرك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بأدرك النفس الجسم في مكان أولاً قبل حسنا قوله فلا يدرك الحركة على صفة الجهور أي لا يحصل أدرك الحركة بنية أو على صفة الظهور والضمير نفس أي لا يكون شيئاً لا أدركه أو أمثل وفي بعض النسخ والنفس لا يدركه في مكان الخ غلطه يكون وإنما قوله أدرك الفعل من الحركة يعني أيضاً قلنا أدرك الفعل من الكونين وهو الحركة إذ النفس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك النفس الحركة التي هي الكون المتخصص بل حسنا قوله لا يدركه في مكان على حذف النصف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع إلى الشيء يعني الشيء. المتدرك بواسطة احسنا الآخر لا بعد محسوساً كما لا بد أدركه أحسناً (قوله إشارة إلى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم الثاني من أن تقدم ما حقه التأخير بعد الاعتصام قال الغني اللطيف المستفاد من التقديم للدكود هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بما لا يبرحها لا ما ذكر من أنه لا يدرك بما يدرك بالحاسة الأخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب ثم الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المتشبه في الأمان والتباين عند الحواس والحواس أعني يشكهم بل المراد ما هو مصطلح الاتحاد أعني ما تفتش كتيين بالامتداد ولازم أن يكون المركب التليدي خبراً إذا يصدق عليه أنه كلام قسبه خارج لطائفة تلك القسبة أو لا تطابقه فإن قولنا زيد القائل كلام قسبه خارج وهو اتفاق زيد بالطائفة في نفس الأمر أو عدمه قد تطابق تلك القسبة وقد لا تطابقه وكان القائل الجاني لأن ليس الكلام معنى يشمل المركب الوحشي وغيره فلا تنافي للاتفاق

له حتى يصور التوافق وعدمه وأحوال الصدق والكذب في المركب التليدي من حيث نفسهما من كذا خبر آخر لا من حيث هي في عاقل وأما التنازع فصرح في الطول بأن احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوحشي بل هو الصدق بين القوم فالله الغني حل لكلام الخارج على ما لا يقول به ثم قال بعضهم يجريه فيه ورده التنازع قائلاً الحلي إلى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا تنقص (قوله مع قطع النظر إلخ) ظاهره أن الخارج في قول النازح يكون قبته خارج يعني خارج ذهن فيحتاج إلى أن يقال معنى خارج القسبة (١٦٦) - أن يقع الخارج ضرورة لنفسها لا لوجودها إذ القسبة من الأمور الاختيارية

واسري أن بعض الفلاس لم قبل لأجاجة إلى تفسير الكلام بالتركيب فخرج الماركب فيجدي بقوله قسبة إذ المراد بها الإتيان والانتزاع وهذا معنى أن الاعتقاد موضوعه تصور والاعتقاد لا يكتسب خلاف مرضي الخارج (قوله أي على وجهه ذلك الشيء) تنبئ بذلك الوجه) أي في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار المتغير بل إن الكلام الذي دل على وقوع القسبة بين التبيين لما بالثبوت بأن هذا ذلك أو بالثبوت بأن هذا ليس ذلك فمع قطع النظر عما في الذهن من القسبة لابد وأن يكون بينهما قسبة توثيقية أو سلبية لأنه لما لم يكن يكون هذا ذلك أو لم يكن فلا اختيار عن تلك القسبة على وجه تصعب به القسبة في حد ذاته من الثبوت أو الابطال صدق والاختلاف على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الأولي) لا القهر به في الحقيقة هو القسبة لا ذات الموضوع أو المحصول (قوله عبارة عن الأليات) أي كونها مثبتة أو ماثية يعني المصدر الذي يقتضيه ذلك هو الذي يتصف به القسبة كما لا يخفى (قوله يعني أنه لا يشترط فيه عدد إلخ) واشتراط أحسن مذهب القاضي الباقلي وهو قول بني أن يحصل التواتر بما فوق الأربعة لأن الزكوة واجبة في شهود الزكاة لعدم حصول التبيين بينهما ووجود هو في الحقيقة واعتراض عليه بأن الزكوة أيضاً واجبة في الشك في أنه ليس كما زعم (قوله أو أثنى عشر إلخ) قال سيد المحققين يبعد التثنية للثبوت من بني إسرائيل على ما قاله تعالى وباشهمني أثنى عشر شيئاً بينهم لتبلغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشير هاتوا تورا فم إن التواتر يحصل بما زاد العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ولن يكن منك عشرون صايرون يلبوا مائتين وهو باید جدير لاشتراط أربعين بقوله تعالى وأبأ التي حبسك الله ومن أنتم من المؤمنين روي أن المؤمنين اثنين اثنين كانوا أربعين والتي عليه السلام مأمور بشر الأحكام وتشير الإسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واشتار موسى ثوبه سبعين رجلاً ثياباً ولأكثر نسخ التلويع أو حسين بدل سبعين ويرد عليه أن هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع التبع منه من غير شبهة) أي ضابطه كون الخبر متواتراً هو أن يقع التبع منه بحيث لا يعمل التبيين أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت ضابطه بأن الاختلاف على أن الحاصل عليه مما لا يعمل التبيين أصلاً ولا مالا أمر دونه شرط لقتاده انتهى ولا يخفى عليك أن اتفاق الجميع الغير المحصور عن شيء منتهى إلى الحسن مخترع لا يثبت له في نفس الأمر مع ثبوت آرائهم واختلافهم وأوطأهم مستحيل عقلاً يعني أن العقل بعد حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطأ على الكذب وإن ما أضفوا عليه حتى ثابت في نفس الأمر غير محتمل التبيين يعني سلب مجوز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا يعني سلب الامكان العقلي عن توطأهم على الكذب وإلحاقه ما نفي من أخصاً بل ضرورياً بوجود مكا وبعدمه بحيث لا يعمل التبيين أصلاً وما ذكره من الاختلاف والاشكال أيضاً لما من أخذ عدم الاختلاف يعني عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويع (قوله قبل عليه إلخ) يعني أن التواتر مدخل في إقادة العقل لأن الخبر إنما يقده بهيئة يكون إقادة العلم موضوعاً على التواتر فأثبت التواتر بالعقل على ما ذكرتم من أن وقوع العلم دليل بوجهه حد التواتر يدل على أن التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب أن نفس التواتر سبب

معتقده لا بمحتته في نفس الأمر فلا اختيار بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الأصول نفس في العلوم العادية (قوله وأنه دور) يستلزم ليله قياس المساواة فكذا فهم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخير ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحق الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التوار لكن التوار لا يوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتوار يوقف لكن لعل العلم بالخبر بل على العلم بالتوار بالخبر فيه دفع الدور بوجهين أحدهما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . والثاني ان التوار مكرر بان فرض ان نفس التوار يوقف على العلم بل على العلم بالتوار لا يحدود في وقف العلم بالنفس على العلم بالتوار بل فيوقف على الوجه الاخير بقوله العلم بالتوار والا فالظاهر ان عدم تكرار الحق (١٦٧) الاوسط ان يقول فالتوقف

عليه الاول التوار

والتوقف عليه الاخير العلم

بالتوار (قوله تأمل) ان

وجه التأمل انه لو سلم ان

ما نحن فيه من قبل ما اذا

كان حاصله بطريق الاصل

والتوجه الى معلوم بالثبات

يكون العلم والعدم حاصل

حاصلين في اثنين مما ليس

لا يدع النظر ان ما هنا

الجواب حصول العلمين

سابع ان النظر حكم لعل

بنوار الخبر بغير العلم فاما

لو حلت مع الخبر لا يدع

هذا الجواب النظر ان ذكر

لنفس (قوله واستفادنا الخ)

هذا ايضا ينتج ان كانت

وجود الاستفادته متساوية

كان ثبت حكم نظري

بأنه متعدد وأما اذا كان

بعض الوجود غير الداعية

كالحساس فانه لا يمكن

لاستلال عليه بالانفرد

هو الدخان مثلا ولا يولية

نفس العلم والعدم بان الحاصل فيه علم سبب العلم بتوار الخبر فالتوقف على العلم والتوقف على نفس العلم فلا دور بدل على ذلك انه جميل وقوي العلم دليل على التوار ان الدليل ما يترتب من العلم بالعلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتوار خبر موقوفة على ملاحظة العلم تأملا والقصدي بان العلم وليس كذلك لانه بمجرد حصول العلم بمجرى العقل بتوار . ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصله بطريق الاختصار والتوجه الى معلوم بالثبات يكون العلم والتوار العلم ما حاصلين في اثنين ولا يكون حاصله الى اختصار العلم تأملا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والتوار العلم متحدان ونها نحن لم نذكره فان العلم بعد الخبر ايضا يحصل بعد التوجه اليه والقصدي الى اختصاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله بطريق الاختصار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا في كل سؤال ظاهر الخ) فان نفس العلم عند نفس الدلول والعدم بالتوار العلم بالعلم تأمل (قوله وهكذا في كل سؤال العلم بتحقيق الدلول واذا علم علم تحقيق الدلول علم تحقيق العلم واعا فبعد العلم بالعلم تأمل ان العلم ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالدلول كاتار الجسوس قدسنا والاولى تركه لان العلم بالدلول يوجب العلم بالعلم سواء كانت ظاهرة أو غيبية واستفادته من وجه آخر لا يتجلى (قوله انتم قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبه بدل على بلوغه حد التوار وسند للعلم ان العلم اشياء شتى من الحس والبدنية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والدلول الام لا يدل على العلم الغيبية فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التوار فلا يكون دليلا عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهذا انما سائر الدليل معلوم لان العلم بوجوده مكملا لا يحصل عنه غير التوار كما قل عليه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بالتارة سائر العلم في حيز القمع فانه يجوز ان تكون العلم الواجبة مختلفة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوما لا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويح الخ) يعني ان التلويح قال في التلويح ولما خبر اليهود بقل عيسى عليه السلام فتوار خبره هنا وأما خبر التصاري الخ توجه كلامه بنسبهم بان الخبر هنا بين الاخير واخاذه الى التصاري اخاذه المصدر الى القول قلني ولما أخبر اليهود بتصاري الخ فلا تدافع لكنه أخرج حيزا في عقب قوله واليهود بأن يد دين موسى عليه السلام الى التلويح وهو ان يقدر لفظ الخير ويكون اخاذه اليه اخاذه المصدر الى القائل ويكون مسطورا على غير التصاري اذا أصبح عقده على التصاري لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا معلوما وليس كذلك وانما لم يجعل

مبينة على اختياره لوجوب الوجود فلا يثبت عليه أقدم مولا فانه (قوله لا يمتثل له غير التوار) أي من غير الرسول والحواص الظاهرة . والقائل الصريح بالبداهة أو التلويح لم يبق الا التوار لانعدام أسباب العلم فيها وما يقال من ان عدم العلم بالعلم مثلا لا يقتضي عدمه بخصوص بغير سيرة الاعمال نعم قد سبق من التلويح وتلويحا ومن الباغي وان آية شريف وغيرهما من الحشيين نصرا بان حصر أسباب العلم فيها ذكر ليس علميا لم يثبت لانعدام حقيقة وآي هذا أثر قوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير التلويح عبد الحكيم كالا يخفى

(قوله وللشارب في الكشف هو الاول) أي اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار منهم من جارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراء الحشي الخيال ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحبا لأشياءه في الكشف مع

بلز التوحيح من أخانة المصدر الى القول ثلاثا يحتاج الى التوصل في هذه البارة لانه غائب قصصه
 على زعم الوجوه (قوله لكن ينص العاصي الخ) يعني ذلك اليوم بامل ولا حاجة الى جعل
 الاشارة الى القول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل ليكون في كلا السكتين اخانة
 المصدر الى القتل ولا يكون عصب اليهود على النصارى عتاجا الى تحمل التندبر كما لا يخفى أقول به
 بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه بل هو
 يكون الاخبار اعتصما باليهود وللشارب في الكشف هو الاول ثم اذا ثبت أن بعض النصارى مع
 اليهود في اخبار القتل يتم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله
 لم يثبت بانوار فان خبر قله منهم مستند الى رؤية منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي
 بالاعتقاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام ورفضوا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والثالث انه
 لا يوجد العلم بأخبار السبعة والخبرون لم يبقوا أحد الثوار في الطلبة الاولى على ان اخبارهم انما كان
 عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه وما قتلوه وما عابوه ولكن شبه لهم فلا ينطبق الثوار أصلا
 وفي ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باختلاف حتى يقال ونوع السلم بل عن أمر محسوس لأشبهة
 لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انما قتلت المسيح ثم مناهمهم ما كانت معاينة لهم
 الامر ولم يثبت في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه
 تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان يختص بهم قتل اليهود وكسر أمثالهم لانهم عرفوا التوراة
 وزادوا وغصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة بالخبرون لم يبقوا أحد التوراة في الطائفة الوسطى
 أيضا وكان يختص ملكا قبل البشارة فابننا لشارق الارض ومباري موسى بذلك لانه وجد ليعاذه ضم
 يسمى بذلك (قوله وبطلية) أي جعل كلام الشارح خلاصة قوله تواتر منوع عن خلف ونوع
 العلم يدل على عدم تحققة لانه فذلك قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما نوه (قوله
 وفي اشارة) أي في آيات لفظ رب سواء كان لتقليل أو كتكثير اشارة الى أن مخالفة ساحة الأفراد
 لحالة الاجتهاد ليس كمالا متحققا في جميع التوراة كما في كل جسم ممكن لكن هذا التندر كاف في
 الجواب من الدوال المذكورة معارضة واستدلال على ان الخبر للتوراة لا يفيد العلم والجواب منع
 مقدما عليه أي قوله وزعم الطن الى الطن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد بوجب كذب الجميع
 وعاصمه الا لا سلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتهاد ما يكون مع الاقرار وهو غير واقع
 في بعض التوراة فيجوز ان يكون ما هنا أيضا كذلك (قوله وانفسق الخ) أي تحقيق الجواب
 وعاصمه ان اجتهاد الأسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب للاعتقاد فانما تعدد الخبر باعتبار تعدد
 الخبرين قوى الاعتقاد الى أن وصل الى العلم وفي بحث لانه أن أراد به اجتهاد الأسباب المتناقضة
 لوجوه لا يتلخظ التوراة فيها وان أراد اجتهاد الأسباب القائمة فلا سلم انه بوجب قوة السبب
 بل بوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار متعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المتفاد

الخ لمن سأل الاخرى الجارى على أي خبر ان تحف العلم الخ وحيث يكون قوله وبطلية فذلك لجموع قوله من
 الشارح والحشي الخيال لا لاحدا فقط . هنا هو الحق الذي لا عيب عنه (قوله معارضة) أي مع بطلية افادة الثوار العلم
 لتأويلها ببول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروريه لا للمعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع الباطل واليقين كما هو معروف

(قوله ثلوثها) لان الاختلاف الحاصل من خبر الخبر الثاني انكوهه نفاذا بالاختلاف الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح ما
(قوله) ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ) لما قل أن قول أن الأجتماع للذكر سبب ثم نفس الاختلاف الحاصل القوي
فالسبب هو نفس الاختلاف الحاصل لا قوته ويذم بأنه كان ذلك الاختلاف الحاصل سبب عن الأجتماع للذكر كذلك مطلق
الاختلاف سبب عن كل واحد من تلك الأخبار ولا شبهة في أن الأجتماع (١٦٩) المذكور كانه موجب لذلك

من خبر خبر مغاير للاختلاف المتفاوت من خبر خبر آخر ثلوثها وجهانا ويحصل بجميع ذلك
الاخبارات قوة للطلق الاختلاف بحيث لا يبقى احتمال التيقن فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله) ولما
وم الكذب الخ) جواب سؤال مقدركا به قبل كنه يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع إلهام كل
خبر للكذب بله على ما ذكرنا كنهيا لذلك خبر طرعا لا يكون بطرق الخبر السابق فلا يحصل
قوة للسبب القضي الى العلم أصلا فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في إلهام الكذب بل هو احتمال يحتمل
به النقل وأما الخبر فوجه الصدق فنقول لا بد قائم بدك على ثبوت اقيام مزيد ضرورة لغرضه
له لكن لما جاز تخلف للثبوتات الوضعية عن الاقفاط المتناهية عليها لعدم الملاحة الفعلية احصل
عند النقل ان لا يكون مدلوله متناهي لا يكون صادقا ومن هذا يفرج الجواب عما مر من ان كذب
كل واحد موجب كذب المجموع تأمل (قوله يبيح الاحكام الخ) قال الحنفى القداني هذا لا يستل
من أوجه اليه بما يحتاج اليه لشكته في نفسه من غير أن يكون بموه الى غيره كما قيل في حق
زهر بن عمران قيل لهم الا أن يتكفأ له وجه التكلف هو اجاز للفايزة الاجابة على أنه بد
تأويل كونه نيا لا سلم انه غير محبوت الى الحنفى على ما قلناه انه قلنا بها الناس طورا الى قلنا
يقع عن دين الحنفى ابراهيم عليه السلام أحد غيروي ونقد ابدال احكام التساخيضية والحق على الحنفى
وم لا يفرج الاستدلال التي هو رأس الاحكام ولا يسأل قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين (يدلغ
قيل من أنه يفرج عن التعريف أنباء بني اسرائيل الذين بعثنا لفرير دين موسى عليه السلام كيوسع
عليه السلام وحصل المدلغ أنهم وان يكونوا يسمون بالنسبة الى القوم الذين بعث اليهم لكنهم يسمون
بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما قلنا عنه من أنه لو رد على ظاهر التعريف القضي بقضي الاية
كيوسع عليه السلام أمر لفرير شرع من قوله لم يمت ببلوغ لانه حصل عن ليه فاجب بقوله
ولو بالنسبة الى قوم آخرين اتهم وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بعث الاول اليهم
(قوله) وهو بهذا المتن ينادي الخ) هذا اختاره الشارح حيث قال في شرح للقائد التي استثنى
بما الله تعالى يبيح أحكامها شرع وكلنا الرسول اتهم ويدل على قوله وقد يتردد فيه الخ
قوله عليهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجواب الخ) ادل أنه قد اختلف في الفرق بين
الرسول والشيء فقال بعضهم انها مشاويان فكيف في رسول وكل رسول في لارق الاجاب
للثبوت قائمه من حيث انه قال الله تعالى اذا أرسلناك وما في سنة يسي بالرسول ومن حيث أنه
أنا فالحق عن الاحكام يسي بالشيء وهذا مذبح جهود للثبوت واليه ذهب الشارح وقال بعضهم
التي أهم لان الرسول لما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف التي كما يت الخبر وهذا

(٢٢ — حواشي الفهامة أول) مالا يكون مع الآخر (قوله هو احتياط للفايزة الاجابة) قال بعض الماظرين ولعل ذلك
للفايزة الاجابة ورواية ذلك الرسول وملكوتيه وشريعته وجهاته كما قال مولانا حسن جلي في حاشية المواقف في بحث
الثبوت حيث قال التي مأمور بالإيمان ومن الإيمان أن يؤمن بانه فيكون المؤمن والمؤمن من متعين فاجب بأن المؤمن ذات
ذلك التي والمؤمن به الثبوت التي في وعده تنزيلا للاخبار

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لاتدل على نفي كون الرسول أهم وإن دل على نفي التسوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخيهية الرسول بتمامه وهذا وقد أن قول أن الراجح للشد به من المناهض فيها هو كون الرسول أخس أو كونهما متساويين فالأدلة على نفي التسوي فكأنها دل على المطلوب إذ عكس المطلوب ضيف غير منه به فليدفع لفظ يؤيد ناظر الى (١٧٠) أنه يحتاج لإثبات المطلوب الى المخارج من الآية المذكورة من أن ما عدا التسوي

وكون التي أهم في حكم عدم اما لعدم القائل به أو لضعف قائل (قوله) جاء غيراً (يقال جاء القوم جاء غيراً) والجله الغير أو جاء غيراً أي جئتين كثيرين وأصل الكلمة من الجؤوم والجله هو الاجتماع والكثرة والغير من الغير وهو التعطية والشر طلت الكلمات في موضع التسوي والاحاطة (قوله) على ادريس) ويقال له خوخ وأختوخ قال الشيخ ابن الجيوزي في التصح أنه عليه السلام قال يا أبا ندر أربعمائة ألباس يربون آدم وشيت وخوخ ونوح عليهم السلام (قوله) وضف الخ) قال التولي عبد الرسول لا يعني أن هذا الضف يجري في جميع للمناهل الكاشفة في الرسول والتي خلاولى

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم إن الرسول أهم وعراوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف التي فاته يختص بالانسان (قوله) ويؤيد قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المقابلة فاما ان يكون الرسول مائناً هي أو مساوية أو أخس أو أهم لاجل أن يكون مائناً لتحقيق ما في الموضع كما قال الله تعالى في حق نبي من موسى وإسمايل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا ان يكون مساوية أو أهم لان نبي أحد للتساويين وكذا الأهم يستلزم نفي التسوي الآخر والأخس ثم يمتنع أن ذكر التي بعده فحين أن يكون أخس عليه بحث لأنه يجوز أن يكون فيها عروم ويختص من وجه ولم يلزم صلاته مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره الإهتمام بقوله الأ ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر التي بعد الرسول كافي قوله تعالى (واذكر في الكتاب موسى أنه كان مختصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى) (واذكر في الكتاب إسمايل أنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً) ولاجل هذا قال الحنفي ويؤيد دون يدل عليه (قوله) وقد دل الحديث الخ) تأييد من لكون التي أهم روى أنه عليه السلام سئل عن عدده الألباس فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقيل في الرسل منهم قال الألباس مائة وأربعة عشر جاعلاً كذا في غير القضي (قوله) فاشترط الخ) أي اذا كان التي أهم فاشترطوا في بانه قال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف التي فاته يجوز أن يكتفى بالوجه والإمام وبالفقيه في المام (قوله) والكتاب مائة وأربعة الخ) روى أنه عليه السلام سئل في كتاب قال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خسون صحفاً وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحفاً وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام القوراة والأخبار والزيور والقرآن (قوله) اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواهب وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أزل عليه أو عي من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لأنه لا يبعد ما نقل وبجر الاحتمال لا يكتفى به ولما قال لهم (قوله) ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال عن الاشخاص المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز أن يتكرر نزول الكتاب كما تكرر نزول القامحة فاما زلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولما نسب بالسبع المائتين لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات (قوله) وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كاه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فانه وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الأنبياء على ما مر في الحديث السابق وسأصل الجواب أننا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجهه التخصيص لنزوله عليه أولاً (قوله) واشترط بعضهم الخ) حقت على قوله فاشترط بعضهم الخ) يعني اشتراط البعض

أن يوجه التعسف بأن الظاهر للتأخير من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا لكون الشرع معه تخصيص الشرط بما يستلزم فيه لكون كونه كلام لا يرضى به صاحب الكلام (قوله) لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يبق السؤال بالجواب إلا لكان بالكون معه أيضاً كما عطفه الحنفي للدفع بطلبها لان لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً ليس في مثله بالجواب ثالث قطع أقدم عبد الرسول

(قوله لكن بأدب من هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت تعدد عدد لا يلزم أن يكون كل من التعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل الكلام هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧٦) من حيث هو، فالتخصيص

الشرع الجديد في الرسول وقولاً له صاحب شريعة متجددة بخلاف التي كانت قد يكون بقرير شريعة من قبله (قوله ورده الولي الأستاذ ابن اسحاق عليه السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبياً) لا صرح جديداً لأن آية ابراهيم عليه السلام كانوا على شريته كما صرح به التفاضل حيث قال في (قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة لأن أجمع عليه السلام كانوا على شريته (قوله ليتصور الخبر الصادق في نوعه) إذ لو خالف الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الآية متعصر في الآثار (قوله ويظهر الخبر بالشرع الخ) هذا التخصيص تسمي الحق في قوله وأسباب الحق ثلاثة (قوله) قبل عليه يدل فيه سحر الشيء الخ) حاضره أن تعريف العبرة غير مانع لمخول سحر من يدعي النبوة وليس ينبغي أنه يصدق عليه أنه أمر خارق لقادة تصد به أهلها، صدق مدعى النبوة والأولى أن يقول يدخل في خلق الشيء يدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعى بلا مباشرة الأسباب بخلاف السحر فإنه مباشرة الأسباب وحاصل الجواب الأول أن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعى على يد الكاذب في دعوى النبوة يمنع على من أنه تعالى لأن الخارق شهادة تعالى يخلفه لظهور صدق النبي في ظهوره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالى لظهور الخارق على وفق الذي على يد الكاذب الشيء محال وهذا الجواب مبني على ما قرر عديم من أن الأمر الخارق الذي تصد به لظهور الصدق قبل الله تعالى بلا واسطة لأن التصديق منه لا يحصل إلا ليس من قبله فيخلص على يد الصادق لظهوراً لصدقه ولا يخلفه على يد الكاذب لاستحالة بدق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه القائل الجلي من أنه مبنى على أن جميع الممكنات صادرة بإرادته وأوجب من غير واسطة فإنه إن تم ثم والاكتفاء وأما قولاً الكاذب بكونه في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد القائل لأنه لا يوجب تصديق الكاذب لأن حجة تكذب بمقتضى رده عليه الأركان ظاهراً والأمانة وهو أن يظهر أمر خارق لقادة على يد النبي على خلاف ما ادعى أنه خارق لقادة تصد به أهلها صدقه وليس ينتج ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكاذب أنه دعا أمور فصارت عنه الصحيحة عوارها فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعى إلا أن يقال المراد بالقصد الإرادة القائل وهو الله تعالى ما لا يلائم غيره تعالى أو لأنه شرط في النبوة أن يكون نفسه تعالى وحيداً لا يرد شيء، مما ذكر (قوله ولا تقف بالقرينات) يعني أن يجوز ظهور الخارق على يد النبي لا يصير تعاضداً شريف النبوة إذ لا بد في التقف من تحقق لشهادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون انسان ليس يتلقى رداً على تعريفه بالحرمان التام في (قوله) وأيضاً لظهور الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب الشيء لم يخرج عن التعريف بكونه تصد به أهلها صدق من ادعى الخارق لأن الظاهر الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الاوعية وأيضاً بخارق فيه كائن ولا حاجة له إلى ادعاء ما وإثباتها بخارج وسبقاً من الولي الخشي أن المراد من حجة الكاذب بقوله هو الاحتياج والجودوث (قوله الأركان) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام موسى في الجهد وتساخط الزلزال الخ من الشدة الباردة وتسلل الجهر والشجر والندد لثينة

(قوله أيضا يعلم من المجزئة) أي من نفسها لأن العلم بأنها مجزئة ومن هنا ظهر ادعاء القدر بدون الاحتياج إلى ما ذكره المولى الحنفى وذلك لأن العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المجزئة والعلم بكونها مجزئة مستفاد من إقناعنا العلم بصدق الدعوى وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المفتين حيث قال والرجوع في مرة قصد إظهار الصدق الوقوع إلى الضرورى بصدق الدعوى متفادى المتشدد ولا دور إذ ذلك العلم مستفاد من نفس المجزئة والعلم بأصحتها مستفاد من إقناعنا ذلك العلم بذلك إياه (قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه (١٧٢) إذا فرض صدور الخلق على يد الكاتب ويكون قصد إظهار الصدق

في المجزئة دون الخلق
لأن كونه مستكلاً ويكون مدلول
الفرق المتدارفة تعالى
على مساواة التثنية دون
للمجزئة بحيث أن يترادف في
تعريف المجزئة تعريفاً للمجزئ
عن الاثنينية والأصل
الشرطى عما هو مبدأ
الفرق فيلزم عن هذا تصور
في تعريف المجزئة الأصل
عندهما فاعلم في الجواب
هو الجواب الأول والأول
المقصود بالاسم بأشكال
للاشارة إلى التفتيح في هذا
الجواب وأما ههنا وإليك
إلى الحق والصواب (قوله
كما أن العلم) العلم
بصدقه من ترجع أقوى
الجدوى القسامة بالوى
الأرضة النفسية وذلك
أن أقوى السبابة أسباب
للكائنات المتصورة بمد
استيفائها شرط الاستعداد
في عرف أصول الفاعل

صدق في مادة التثنية فلا يكون الخلق المقصود على يده مجزئة فإن قيل على هذا يقع الاتهام
بين المجزئة وسحر التثنية لأن كلا منهما أمر خلق لقاعدة غير على يد مدعي النبوة والأطالع
على أنه قصد إظهار الصدق دون الآخر مشكل فيلزم ما هو الحكمة في إظهار المجزئة
وهو إنبات النبي من غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يندرج تعالى غير على ملاحظة التثنية
منه لتجدي بخلاف المجزئة فلا يلزم تصديق الكاتب منه تعالى وبهذا ظهر ساد ما قاله القاضى
الجليل من أنه يرد عليه أن هذا صحيح لكن لا يفيد غرضاً لأن الفرض وإن طريق مرة النبوة
وهو لا يحصل فإن من ادعى النبوة وأظهر على يده الخلق لا يعلم أن هذا الخلق مجزئة ما لم يعلم
أن تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال أن صدقاً أيضاً يعلم من المجزئة فيقوم القدر
لأن لا يعلم أن العلم بأن هذا الخلق مجزئة يتوقف على العلم بأن تلك الدعوى صادقة فإن المراد بأن
هذا الخلق مجزئة أن يتوقف على العلم بالمجزئ عن اثنين منه عند التجدي تأمل (قوله وأما الحق)
أي الخلق في الجواب أن السحر ليس أمراً خارقاً لقاعدة فلا بد من العلم في المجزئة لأن معنى ظهور الخلق
الأشياء كالقناطيس والكبرياء ليس أمراً خارقاً لقاعدة فلا بد من العلم في المجزئة لأن معنى ظهور الخلق
هو أن يظهر أمر في يده ظهوره من مثله ومما ليس كذلك لأن كل من يشرع الأسباب المختصة بقرئ
عليها ذلك بطريق جرى قاعدة الألفية وما قيل من أنه لا يتوقف على السحر على هذا التقدير
فقد وقع بما مر من أنه لا يمكن مساواة المجزئة لأنه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الأسباب فيه
بمقتله الله على يد الصديق قطع لتدقيقه بخلاف السحر فإن فيه مدخلاً لمباشرة الأسباب بمقتله على
يد كرم بشره مادة • قال القاضى الحنفى والحق أن السحر قد يكون من الخلق فله وجه يحتاج
إلى شرائط لا تكون مقدورة بشر كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه أنه لا يتوقف في عدم
كون الفعل من الخلق أن يكون جميع شرائطه مقدوراً بل يكفي أن يحصل بعد مباشرة الأسباب
سواء كانت مقدورة أم لا ولازم أن تكون حركة الجبل أيضاً من الخلق فوقه على سلامة
الانصاف والمضادة وجهة البين التي ليست مقدورة بشر إلى شيء وهو أن هذا الجواب لا يدفع
الافتقار إلى الخلق الذي يظهر على يد التثنية بدون مباشرة الأسباب فلا بد من الاتجاه إلى الجواب
الأول من أنه لا يظهر على يد حين إعداده النبوة وفقاً لأصل القوم هذا الجواب لا يتم في مقتضى
لعدم كون السحر من الخلق بل الظاهر أن مرادهم بسحر التثنية مطلق الخلق الذي يظهر

والقابل وقد علم على الجمع بينهما في ظهور آثار خصوصية خيرية والقناطيس جذب الحديد والكبرياء جذب الدين
وهما مبروران (قوله لا أنهم يقتضوا الحق) أي ليس أعمال القوم هذا الجواب لعدم ثبوتهم بعدم كون السحر من الخلق كما هو
القوم من كلام الحنفى الجليل وأن أطلق القوم عليه فهذا الكلام من المولى الحنفى وحده على الحنفى الجليل وحاصل مقصود المولى
الحنفى دفع اعتراض الحنفى الجليل على القوم بأنهم أطلقوا على كون السحر من الخلق مع أن الحق لا ليس منها بل ترك القوم
هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخلق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالحنفى الجليل بل تركهم له حتى على

أن هذا الجواب لا يدفع التمس بالخلق المذكور (قوله) بل الزمان يكون ذلك الفعل لا عليه) فيه إن قيدا لإرادة فعل هذا يكون مستدركا في التبريد وإتفاء التعليل عن إقبال تعالى لا يوجب إتفاء الإرادة العبدية بإسكينة كجب ولو انتفت إرادة الله تعالى إظهار العبدية بما وقم الإظهار للمعزات أيضا لإتمام وتوهم ما ليس برأيه (١٧٣) تعالى فالحق إن الإظهار مراد

على يد ولو بجرا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتفى تعريف العبوة بطريق الجمع به يخرج
 منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي مع سائرهم معناه من الحجرات لان التصود
 من حلق الحلق على يد الولي اظهار كرامته وشراسته بين الخلق وان يدل على صدق النبي ايضا
 باظهاره جعل اول هذه الكرامة بآياته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد قصد اظهار
 الصدق ان يكون المفروض من اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمقتضى ان اثره ان يكون
 ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وتكشف به صدقه فبقية العمل لو كان
 ظهور الخلق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في العبوة ان يكون ظاهره على
 يد مدعي النبوة لئلا انه تصديق له قائل (قوله قد عدوا الارضات الخ) جمع الارضات وهو
 الجارق الذي يظهر على يد النبي سمي لارغامه لكونه تابعا لافادة النبوة من اوصت الخلق
 ان لا يست (قوله لا يدل على النبوة) تنقضي بالكرامات أي تنفيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر
 على يد النبي باظهاره عند من تلقى بهب متابعة النبي فكذلك صدر عن النبي والتبني متعلق
 بالارضات التي اعطيت ما صدر بعد البينة من ما صدر فيها (قوله هو الامكان الخاص) يعني أن
 الظاهر أن يكون هذا الامكان منصوبا على الامكان الخاص ولتنق لن التوصل بالنظر الصحيح لى
 الدليل الى النبي ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر
 الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان احباب هذا التعريف أهل السنة والفاروق بينه وبين الشيعة
 بعد انظر الصحيح انما هو بطريق جري القادة وليس بضروري لما قاله القائل الخ أي يجوز
 أن يتوصل وأن لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالإمام قد يجوز أن يتوصل الى العلم بوجوده بالعلم
 وأن لا يتوصل وأما الضرورة الخاصة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا يتصل بالامكان في نفسه
 والامكان بالمذهب والنظر لاعتبار ذلك لا يعني قساده لا يعني (قوله وان تأخذوا مكانا عاما) أي وكن
 أن تأخذوا مكانا الامكان العلم بالمدعي بآية وجوده ولما ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى النبي ليس
 بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا أم بطريق الاعداد كما هو مذهب الحنكية أو بطريق
 التوابع كما هو مذهب الشافعية أو لا يكون ضروريا بطريق جري القادة كما هو مذهب أهل السنة فيصيح التعريف
 على المذهب الثلاثة قال سيد الخليلي قدس سره في حاشيته شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن
 التوصل اليه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يترتب فيه التوصل بالعلم بل يكفي استكناه
 ولا يخرج عن كونه دليلا بل لا يترتب فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل ليشترط
 فيه أحد أبدا وتقدم النظر بالصحيح أي المشتغل على شرائط عبادة ومادة لان القاصد لا يمكن
 التوصل به إذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلا له وان كان قد يغنى اليه فذلك اعتناء التعلق

القول المأثور على ما مر من أن التثنية يقتضي آية التثنية للثبات (قوله فقلته للثبات) أما أولاً فلا يشهد على ذلك انتفاء الصحيح أيضاً بل على أن التوصل بعد انتفاء الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري فتدفع بهذا التصريف أولاً ثانياً فلا بد من أن الظاهر قصر الالتماس على الالتماس الخاص وقوله والالتماس العام هنا هو الظاهر التبادر فسد وأيضاً جازية التصريف فظاهرة فإن الالتماس نعم الظاهر الصحيح تحل الالتماس على ذاته الدليل بخلاف قوله التصريف

(قوله وليس من حيث كونه وسية) مع أن به السببية لقوله يصبح التشر يدل على كون الدليل وسية (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أنه في العلم المختص بالدين وحيث لم يفد له أصل بقيد العلم بل قالوا إلى مطلوب خبر لم يخص بالبرهان لأنهم يحتجون من غير البرهان كدليل الوجوب والسكرامة (قوله كما أن التعريف الثاني الخ) فيه سبب ظهوره للاستزام في التعريف الأول استزام بين الملوك أي الدليل وتبينت لأن الدين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستزام بين (١٧٤) الملوك من منعني في بعض الامارات كنولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من

يطوف بالليل فوسلوف بل هو مختص بالدين برهانه كان غيره أقدم المكتوب (قوله ولا يمتثل له أن أريد الخ) أن لو لم يكن هذا الكلام الاعتراض بأنه لا يمتثل منعب الاعتراضه فأتى بطريقه وردده لأن أبواب هذا التعريف من الحكمة لا الاعتراضه على ما عرفت سابقا وأن أريد تحقيق المقام تصديقه بقوله لا يمتثل عدم الامتناع من الاعتراض التبادر منه الاعتراض الأول أن يقول بده ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي للدين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر موجب لخاصته ارتفاع الجوهر وعلو ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر للشيء قولنا جزء الجوهر جواهر فانه بواسطة ممكن قبض الكسرية إلى قولنا كل منجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لأن مقصود الخ) سبباً للمولى المختص بها لزومه حالية وهي هذه على أن الاعتراض على هذا التقدير لا يخص بهذا التعريف بل يرد على تعريف الأول أيضاً بأن يقال له يجب أن يتم القنوط لكونه من أفراد للفرق مع العلم بأنه لا يقع للفرق في القنوط تأمل أنه ولقد هذا التقدير اشتد إلى تغيير كون التعريف جاعلاً للعلم بالعلم (قوله بمعنى أنه كلمة تقتض الخ) لا يعني أنه علم برهاني للتشبهة بقول الآخر في تلك الاقوال كيف يتم المطلوب الجبري ولا لية للذكورة واسطة على أن العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستزام فانه

وليس من حيث كونه وسية فهو لم يفد له أصل برهاني عموم خرجت الدلائل أسرها إذا لا يمكن التوصل بين نظريتها ولو أريد على الاخلاق أي نظر ما لم يكن هناك غيبه على اتفاق القصد من الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب الجبري لاخراج القول للشرح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لأن التوصل إلى العلم بالمطلوب أي الدين أسبق بالبرهان وحل العلم عن العلم التام لجهول العلم بخلاف مصطلح التمكن كما أن التعريف الثاني انتهى قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به إذا لا استزام في المشتبات في نفس الامر لا علاقة بين العلم وبين شئ يستند منه لارتفاعه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حل الاستزام على المقول بمعنى أنه متى وجد في العلم وجد الآخر فيه يدل على الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المصنف من أنه لا استزام بين العلم وما يوجبه (قوله أصلاً لم يقل قولنا الخ) يعني في إيراد الضمير الواحد للذكر كإرجاعه إلى المؤلف الواحد باعتبار الوحدة المارضة من تأليف اشتراطان للصورة الخاصة بعد ترتيب القديسين مختلف استزامه التبعيض ولا يعني أنه أن أريد بالاستزام الثاني اشتراط الاختصاص عنه فانه مثلاً كما هو المتبادر لا يجمع التعريف على مذهب الحكمة والضرورة وإن أريد اشتراط الاختصاص في الجهة سواء كان علمياً أو مادياً يصح على رأي الاعتراضه أيضاً والرد عليه فانه أن لا يكون واسطة مقدمة غريبة أمّا جبرية كما في قياس المساواة أو لازمة لاحدي القديسين بطريق ممكن القبض وبقي القنوط ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني أن القنوط اتفقوا على أن تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يدل الدليل للقنوط والمقول على ما ذكر في الكتاب مع أن لفظ الدليل لا يستلزم الدلول فكيف يصح قولهم بالتوصل وما حررتنا ظهر أن لاجابة إلى أن يقال أي يجب أن يمتثل للمطلوب من مواد القنوط كالقنوط ولا يرد أيضاً ما قبل أن الأول أن يقول يدل التعريف القنوط بالفتح وما قيل أن القنوط إنما هو في الدليل المقول دون المعنى على التعريف على ما بين الدليل المعنى لا يناسب المقام لأن مقصود المعنى ليس أن تعريف الدليل بها يحول على ما بين المعنى والمقول بل المراد أن نسبته كيف يصح (قوله قلت الخ) خاصة أن لفظ الدليل يستلزم التقيد بالعلم بالوضع يعني أن اللفظ لا ملاحظة ذلك التقيد بالعلم بالوضع وليس للمصنف من اللفظ الاحتياط ذلك التقيد في ذهنه فلفظ الاستزام بها هو للماني إلا أنه في قالب الاقوال يصدق عليه أنه مؤلف يستلزم فانه قولاً آخر يعني أنه كلمة تقتض به العلم بالوضع

الكسرية إلى قولنا كل منجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لأن مقصود الخ) سبباً للمولى المختص بها لزومه حالية وهي هذه على أن الاعتراض على هذا التقدير لا يخص بهذا التعريف بل يرد على تعريف الأول أيضاً بأن يقال له يجب أن يتم القنوط لكونه من أفراد للفرق مع العلم بأنه لا يقع للفرق في القنوط تأمل أنه ولقد هذا التقدير اشتد إلى تغيير كون التعريف جاعلاً للعلم بالعلم (قوله بمعنى أنه كلمة تقتض الخ) لا يعني أنه علم برهاني للتشبهة بقول الآخر في تلك الاقوال كيف يتم المطلوب الجبري ولا لية للذكورة واسطة على أن العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستزام فانه

قوله ان يكون للخدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) قال عن الولي الحنفى . هذا شامل للخدمات الغير المرتبة والخدمات
رتبة لكن لا يخرج مع ترتيبها تأمل احواله قدس سره في جوابي الأصول بشل الترتيب حيث ثلاثه أمور للرد القدى من
ه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الجبري كالإمام وللخدمات التي هي بحيث أنا (١٧٥)

به العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستقام بإسبة الى بعض الأشخاص وليس
إدان للقوط بسلام للقول وهو يستلزم للدول فالقوط يستلزم للدول لأن لازم الكلام لازم
قولا يكون الاستقام بالله بل لخدمة أجبية إذ ليس شغل القوط الا تحمل ما يهتد به من غير
نظم يستلزم للقول المستلزم للقول حتى يرد ما ذكر تأمل (قوله هذا في الولي الاول) أي هذا
نظم والقبول للقوط للقول أيضا هو في نقل القول المذكور في أول الترتيب الذي هو
بيل وأنا لنقل القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو عتص بالمعقول إذ لا يجب مقتضا
اوله فلا يلزم مقتضا. أندول من مقتضا الدليل ولا من مقتضا ولا نهر أن يقال هذا في الترتيب
ما القول فهو عتص بالمقول هذا والحق ان القليل الدليل على القوط جبر اختيار دلا على
هو الدليل في الحقيقة أعني القول (قوله هذا المعبر الخ) أي المعبر المستفاد من تعريف
بدأ بالام الجلسي وهو أن الدليل منصود على للرد كالمعنى على أن يكون المراد بالظريه
قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفه بأن يطلب من أحواله ما هو
معد مستلزم فحمل المطلوب إثباته حاصل لمحكوم عليه ورتب مقدمتان احدهما من الوسط
الحاصل الطابق اليه ويحصل منها المطلوب الجبري وأما اذا كان المراد بالظريه ما يتم النظر في
مواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر إذ يلزم حيث أن يكون للخدمات الغير المأخوذة
مع الترتيب أيضا دليلا لأنه يمكن أن يتوصل بالظريه في نفس تلك الخدمات بأن يترتب ترتيبا صحيحا
ستجسأ لترايط الانتاج الى المطلوب الجبري وأما للخدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه
تعريف أصلا إذ لا يمكن النظر فيه كذا حققه السيد الشهد قدس سره في حاشية شرح المختصر
نصدي وشرح التوافق وبما ذكرنا نهر فساد ما زعم القاض الجلي في حله قوله حتى يلزم
كون الخدمات أي كون الخدمات المرتبة أو ترتيبا دليلا (قوله حتى يلزم كون الخ) مشتق من
التي (قوله لكن لا يفتي أنه خلاف الظاهر الخ) يعني لا يفتي أن كون المراد من النظر فيه النظر
بأحواله فقط أنه خلاف الظاهر إذ الظاهر الدوم بأن يكون في نفسه كالمعنى للتبادر من الظرفية وخلاف
لاصلاحي لانهم يتفقون على أقسام الدليل الى للرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالرد على
نامر فلا يصح الإرادة المذكورة فلا يصح الحصر القدي ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو
المعالم ليس حقيقيا بل لا إضافة الى مثل قولنا العلم حادث وكل حادث فهو صانع وأخالف أن الدليل
على التعريف الأول هو العلم أي ليس قولنا العلم حادث كل حادث فهو صانع يعني الخدمات المأخوذة مع
الترتيب فلا يفتي في قسم الدليل على التعريف الأول الى للرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع
الترتيب قل بعض التضلل فيه ان حجة هذا التسليم حجية على أن يراد بالنظر فيها مع النظر في نفسه

الجبري والخدمات المرتبة
وحدها أي مع قطع النظر
عن الترتيب وأما أخذت
مع الترتيب فيستحيل
النظر فيها هذا وجهه
تأمل فيها نقله التفتن
لوجه قوله لكن لا يخرج
ترتيبها ولكن أن يكون وجهه
ان الترتيب بوجه لا يمكن
أن يتوصل بالنظر الخ
لا يستلزم للخدمات
المرتبة إذ قوله بأن يترتب
ترتيب صحيحا على العلم براه
به ترتيب متاخر فترتيب
الواقع فيها وهو ظاهر
البدلان إذ للترتيب
لا يترتب مرأ أخرى شيء
من الترتيبات وأما ان
يراد الترتيب الواقع فيها
فلزم تحصيل الحاصل فأصل
(قوله ظهر فساد الخ)
لا نوم له حين التعميم
يدخل في التعريف الدليل
للتعلق الذي هو عبارة
عن مجموع المادة والخدمة
وذلك نوم فساد لان

الدليل الأصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو هم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً بيان الدليل الشافعي (قوله لا يصح
الإرادة المذكورة) لا يفتي على من راجع كتب الأصول حصرهم الدليل في للرد كأنهم يقسمونه ثلثة الى للرد والمركب
فلا بد من أن يقال هنا أصلاً لان احدهما القويم للرد كدور مراد أمته النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وتأنبه القويم
الذكر بانه عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى منه قائمه أقامه عبد الرسول

نفسه كذا استلزام أصلا في الحقيقة لهم بالتعيين للمباحداها قائيد بواحدة اشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض اللغتين (قوله والثالثة) أى بن العين وغير العين (قوله) وأما نظير في العلم بالزوم) بأنه إن احتاج العلم الى أمر غير تصور الطرفين بتعيين العين والا قلين (١٧٧) في أصل الزوم الذى هو عبارة عن

احتاجها فيها خارجتان أيضاً بهذا للتدوئة القضية المستزمنة لكنها في عبارة قيد اختيار الزوم بين العينين اذ الزوم هنا أنا هو بين الطرفين بحسب الصدق لا بين العينين لانهما فعل القضية مع الثقة عن بعضها قال : الفاضل الحشى فيه بحث لا اذ رأينا شخصا أسود ذا شكل مخصوص فلا نحكم أولا بوجوده سواءه وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا بلقلم الاسد فلا نحكم أولا بتفاوته الاسد ثم نحكم ثالثا بصفات وأمثال ذلك لا بد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلنا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التصريف الا بأن يتغير قيدنا نظريه على ما يذكر في قوله الله تعالى انى اقول الله في الصورة المذكورة انى حاصلنا من العلم بالقضية الاولى لقط بل هو حاصل بإضمار قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يلقاه بالاسد فهو شجاع حتى أنه لو قرئ عدم العلم بالقضية الثانية لم يحصل له العلم بفت القضية أصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله أيضاً بردي قطعاً وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل لعدم ضرورتها مطلوب (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان ادعى التوضيح المذكورة عن التصريف بما ذكره لكن نفسه جماً بما عدا الشكل الاول والقباس الاستثنائي غير متدفع اذ لا لزوم بين العلم بالقدومات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين اللغتين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بل لأن معناه خلفه الزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل احتاج الى غيره وهو فرع تخفى الزوم ولا لزوم فيها والا لتنتج تخفى العلم بها بدون العلم بتأنيها كاشك لا يتحقق بدون تساوى زواياهما المتتامين * والحاصل ان التلازم ينتج أحكامه عن التلازم بينا كان أو غير بين والثالثة أيضاً نظير في العلم بالزوم وما أورد بعض الفقهاء من أن معنى غير العين هو الاحتياج الى الوسط دون خلفه الزوم وان احتجنا بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يتسدى وجود غير العين البطان اذ لو لم يتسدى غير العين وجود التلازم لا كان فيها من التلازم * والجواب عن اقتضى المذكور ان فعلنا بكيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فإراد ما يلزم من العلم به بعد تملن كية الاندراج ولا شك حينئذ في تخفى الزوم في جميع الأشكال ويمكن أن يقال اخلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العبدى ان حقيقة الدليل وسط مستزمن لمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع العبرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فنلاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول جعل له العلم بالنتيجة من غير أحكام بين العينين (قوله) وأيضاً يرد عليه الخ) يعني رده على هذا التصريف وكذا على السابق أعني قوله مؤلف من تعيين الخ) أنها غير متعين لعدمها على القدومات التي تزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ — حواشي العقائد أول) والنظير بكيفية الاندراج متساوية في الجزاء اهو زاد على هذا وقال أو قول هي دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الاول كما ع من رده اليه أو قول لا تسلم أنها دلائل مطلقاً بل أنها في دلائل بالنسبة الى من علم استزمامها بالمطلوب اما بالظرة أو الدليل على ما قرئ في الثرى والضرورى من التفات بين اتان هنا

(قوله لا جارة عن المركبين) على ما ذهب إليه المحققون من ان الفعل للتوسط بين المعلومات والجهولات في الاستصحاب هو مجموع المركبين اذ به يتوصل من العلوم الى الجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكرياً لعدم ذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحسابي من الحركة الثانية لان حصول الجهول من باده بدور عليه وجوداً وعصاً كنا في حاشيته قدس سره شرح للمطالع (قوله غير مقول) لانه يؤدي الى عدم تحقق شيء من التمرعات بعدم المساواة (قوله أما هو من (١٧٨)) التقديمات للأخوة مع الترتيب) في هذا أمر وهو ان معنى موافقة

المرتبين سواء بالاول والآخر انه قد أخذ في التعريف الثاني التزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ بالتزوم بين العليين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول للترتيب بقول الآخر وفي هذا أخذ التزوم منه وقرئ بين التزوم فليس والتزوم منه ويمكن دفعه بأن كل شخصين يستلزمان قولاً آخر قائم بهما بزم منه ثم بقول الآخر والعكس تساوياً فأمثل (قوله بان يتوسط الخ) فيه إشارة الى وقع ما قاله المحقق للدفع من ان العلم بالعلم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد من العلم بان كل حادث فيه صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر الاصطلاحي وهو يلزم الكبري أيضاً

(قوله حاشية الخ) أي فلا معنى لغير الترتيب بل يوجب الترتيب الاول بل الصواب ان يقول أيضاً يوافق النظر الثاني (قوله قد فسر النظر) لانه لما ان يريد بالتقديمات الترتيبية التقديمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فترد عليه ان النظر ليس بالمجموع لامتناع ترتيب ترتيب الرب أو يريد بما نفس التقديمات بدون ترتيب فترد عليه انه كما هو شامل لما كذا كذا شامل لتقديمات للترتبة وهنا يرد على الحق الاول أيضاً فالتخصيص بالتقديمات للترتبة فخصر (قوله اذ لا ترين ظاهراً الدلالة) لم يقل اذ لا ترين دالة لان كونه فرعاً لمبدأ وقول المصنف بوجوب العلم الاستدلالي وان كان قرينة كنهية خفية للدلالة على

لرأد لازم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله وثالثاً) أي لكون التمسح ششاً فهو ثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً
 للنظر والاستصلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً ثانياً أصلاً وحاشى لا يتصور اظهار التصديق
 لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً لظروعة وحاشى يخلق مع غلوقة ما يجعل الخلق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج
 صريح أنه لا يتصور اظهار التصديق (قوله لاجل صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المجزئة على

صدقهم في دعوى الرسالة
 تضمن دلالتها على صدقهم
 في الاحكام التبليغية أيضاً
 وذلك لان معنى دعوى
 الرسالة في مرسل من الله
 بهذه الاحكام اذا ارسل
 لا يكون الا بشئ فكيف
 يمكن دلالة المجزئة على
 صدقهم في دعوى الرسالة
 بدون دلالتها على صدقهم
 في المرسل به (قوله على
 ما بين في محله) في شرح
 للواقف احتمال العاديات
 للقبض على لورث في قبضه
 واقبالها لا يلزم من ذلك
 القبض حال قتاله لان تلك
 الامور العادية يمكنه في
 ذواتها ولكن لا يستلزم
 ثبوت من طرفه عداً
 قتاله غير احتمال متعلق
 الغير الواقع في العلم
 العادي للقبض وذلك لان
 الاحتمال الاول واسع الي
 الامكان الثاني ثابت
 فكيف في حد ذاتها
 والاحتمال الثاني هو ان

النظر فأن الشخص بالنظر في أحواله فهو مكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مقال
 الكلام (قوله والصواب تتبع الاول الخ) يبقى ان الصواب تتبع تعريف الاول بأن يراه بالنظر
 فيه ما يتم النظر في نفسه وأحواله فيكون كذا التبريق شاملين لفرد والتقدم فيحصل التطبيق
 ولا يكون على خلاف الظاهر والاستصلاح أيضاً وثالثاً حكم بأن التمسح صواب (قوله ويد أن الخلق
 الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الخارج من قوله تصديقاً
 به الاشارة الى ان الخلق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهر الله تعالى على يده قصداً منه اظهار
 صدقه عند الخلق أما الخلق الذي به قصد الله به اظهار صدقه كالحق الذي يظهر على يد لثباته
 فانه لا يقصد به اظهار صدقه لان كذبه مضمون بالجزم فان حاله من الحديث والاحتياج مكذب لله
 بل يقصد به الاستدراج له والاباء لغيره في الاختفاء به كالحق الذي يظهر على يد لثباته ولا يكون
 موافقاً لدعواه فانه لا يقصد به تصديقه بل يقصد به اعاقته فان قيل من أين يعلم انه قصد به التصديق
 أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق لموافق لدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به
 اظهار التصديق وانما قد ثبوت من ذلك بان لا يكون غلوقة أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي
 النبوة علم انه لا يقصد به التصديق (قوله اذا لوجب كذب الخ) هكذا ذكر السيد القاسم قدس سره
 في شرح التوابع حيث قال اتبع أهل النقل والشرائع على وجوب عصاة الانبياء عن قصد الكذب
 فيما دل للمجزة القطعية على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلقونه من الله تعالى الى الخلائق اذا
 لو جاز عليهم القول والافراء في ذلك خلا لا ينال الى ابطال دلالة المجزئة وهو محال انتهى كلامه وفيه
 بحث أما أولاً فلان المجزئة إنما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاجل صدقهم في الاحكام الباقية
 والا لزم عليهم اظهار المجزئة بعد تبليغ كل حكم لمثل تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم
 ابطال دلالة المجزئة فلو جاز انه اذا دل للمجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية
 ان الانبياء معصومون عن التذوق يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة
 المجزئة على صدقهم دلالة عادية والمجاز المتعلق لا ينال الله العادة العادية فيقول الكذب خلا لا يلزم
 ابطال دلالة المجزئة عادة كالي امور العادية كما تجزم بأن جيل أحد في نقاب ذعبا مع جوازه
 عقلا ويمكن الجواب بأن المراد بوله اذا لوجب كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك
 ان امكان نقض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن متعلقاً لها لكن جواز وقوعه بذلك مناف لما على
 ما بين في محله أو نقول ان هذا على منطبق الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المجزئة على الصدق دلالة
 قطعية واظهارها على يد الكاذب يمنع غير مقدور لله تعالى وان لم ينقطع على وجه استحالة (قوله

يكون متعلق التبريق محتمل لان يحكم فيه العلم بتبينه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو لثبوت العلوم العادية كالعلوم
 المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يتقدم في ثبوتها (قوله وان لم ينقطع على وجه استحالة) في شرح التوابع
 فان دل للمجزة الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لثبوت للمجزة على يده من دلالة
 القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اهـ

(قوله لا ياتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول شبهة والأخاف حصول الاستدلال كذب لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أهم من أن لا يحصل من شيء كالصدق البديهي المتوقف على تصور طريقه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيها نحن فيه (قوله ولا لزم أن يكون تصور الحق) أي وهو بل لزم ككتاب التصور من التصديق وفيه بحث لأن الحق يقين الثبوت الموضح من قبل التصديقات فلا يلزم التخدير فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون الحق) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري فقط نظير الشكل الأول والقياس الاستدلالي فإن القديس لا ينجسهما ضرورة مع أن النتيجة نفسها نظرية خاصة فيها (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والقائل الحقني وإن لم يقل أن ظهور المعجزة دل على صدق بل على تصور الحق بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليجية الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير ثبوتها إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليجية والذي عام وهو أن خبر الرسول سوله كان في الأمور التبليجية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيها عداها هو أنه يثبت بالإدلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذبا في أخباره لأنه ذنب (قوله قبل عليه أنا تصور غيره الخ) وقائمه مولانا صلاح الدين الأرمي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في إقناعه العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بله رسول وله خبر الرسول فإليه العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب القديسات كان من منع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أن خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحصال ذلك للقدسي بخلاف ما قلنا سمع ولم يله بأنه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأوجب الخ) بطلانه أن تصور الخبر يوجب الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر لهي الرسالة وأظهر المجردة وكل من شأنه هذا غير رسول يتوقف خبره في كونه صادقا أيضا على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور خبره به رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال وللتوقف على التوقف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فغير في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون إقناعه العلم استدلاليا وفيه أن الاستدلال حاصل بالاستدلال لا ياتوقف عليه ولا لزم أن يكون تصوره يوجب الرسالة استدلاليا « قال القائل الحقني فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية على شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح التوقيف انتهى أقول للذكر في شرح المواقف أما ندي أن ظهور المعجزة يثبت علما بالصدق وأن كونه مبدأ له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بإقناعه ضروري جدي وكون إقناعه الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضروريا والذهب أن ذلك نزاع في كينية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية أو عقلية وهو يزك الاستدلال من الدليل فكيف زعم منه ذلك على كونه حاصلا بالضرورة (قوله والشكل غلط) أي السؤال والمجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديها فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصوره بأن خبر هذا الخبر رسول وإن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أي كل ما هو خبر الرسول فهو صادق بل هو كون خبر الخبر رسولاً صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلال موقوف على استحضار القديسين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله لم تصور خبر الخ) بيان لتشاغل القائل والجباب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه محسنا بله الرسول أو من قبل نفسه استدلال يحتاج في صدقه إلى استحضار القديسين السابقين وتصوره بغيره

الأول بإقناعه لنا ذلك المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيصور الخبر بالرسالة فيستلزم ما ذكره القائل من ذكره لتولي الحقني

(قوله يجعل صدقه بديهاً) قل من المول المحشي وان كان تصور عنوان له خير بقله الرسول من الله موقوفة على التصديق بأن يقال هذا خير بقله الرسول من الله وليس خيره من عند نفسه لكن من حصل له حقاً التصديق وتؤمن الدليل وتصور الخير بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خير الله الذي بقله الرسول بالصدق ليس ينظرى أنه وفي قوله وان كان تصور عنوان له خير بقله الرسول من الله موقوفة على التصديق انشأه الى (١٨١) جواز استثناء التصور من

التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائماً مستغلاً من التصديق والثبوت للذ كود وتحقيق ذلك ان تصور المحكوم عليه باخذ كرسناده من تصور التصديق للذ كود لان نفسه أقدمه على الرسول (قوله فأتم) وجه الأمر بالتأمل ان ما يمتد الأمر بالتأمل خارج عن طريق التأمل لان الخارج مستند التأمل لان الخارج مستند وقوله قبل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب إمكان استنده للتأمل بزم الحبيب فتقول الخيالي لان تصور الخير بالرسالة لا يجعل الخ كلام على التبع فلا وجه لافراقه في قالب التتم كاعتنه الأمر بالتأمل بل طريقه الآيات وأن به بل بمجرد كونه كلام الملحق بأحكامين يصح أحدهما مكاف لسا هو بسنده ويتأمل هذا يتم

أنه خير بقله الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس الرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خير الله بقله الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فاختار عنوان يحتاج الى الاستدلال واختار عنوان آخر غير محتاج والسائل والحبيب لم يفرقا بين العنوانين غلظة الأبرى ان تصور خيره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث له خيره بدون ملاحظة أنه يبلغ له بقله العلم الاستدلالى وموقوف على استحصال تلك التدين ومن حيث له خير بقله الرسول وهو حافظة خير الله المنزه عن الكذب والتفاني يجعل صدقه بديهاً وبقله العلم القدرى من غير احتياج الى الدليل قال القائل المحشي ان قوله تصور الخير بالرسالة لا يجعل صدق الخير بديهاً فهو ذلك لان تصور خيره هذا الخير بالرسالة يكون في ذلك بمنزلة تصور هذا الخير بعنوان ما بقله الرسول وما كان صدق هذا الخير في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره ثم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخير وهذه للاسطة هي منشأ البداهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخير بقله رسول سواء كان في هذا الخير أولاً بمنزلة تصور الخير بعنوان ما بقله فهو من طراز ان تصور الخير بوجه الرسالة وأنه رسول من الله مع تصور الخير بأنه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخير باختبار انه رسول في هذا الخير يستلزم تصور الخير بعنوان ما بقله فلا لزوم مسلة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخير بديهاً على التقدير الاول فأتم (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع يوم ناسي عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله انا تصور خيره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور الخير بقله بالرسالة وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخير بديهاً من غير احتياج الى الترتيب للذ كود فينبذ يرجع الى ان تصور الخير بعنوان ما بقله الرسول يجعل صدقه بديهاً فينبذ يكون السؤال والجواب جميعاً وجعل الدفع ان كلاماً متى صدق خبر الرسول من حيث ذاته أى من حيث انه خير الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بقله أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أى خير الرسول بوجه العلم الاستدلالى حيث لم يقل أى ما بقله الرسول بوجه الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحصال تلك المقدمات على ما مر فينبذ لا معنى للاعتراض بأن خيره بعنوان ما بقله يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب للذ كود (قوله وتظهر الخ) يبنى ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اختبار عنوان الخير يؤثر في جعل صدق الخير بديهاً واستدلالاً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب ينشأ تنبيهه له ان كتبت أمهه فان شيئاً ما يعرفه لا يجدى فعلاً يمد ما ينشأ عليه له مولاً شك وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل أنه كاد ان لا يصح على كلام القائل المحشي على التبع الثاني لا على الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ له (قوله أي من حيث له الخ) أشار بالتفسير الى ان التراد من قوله من حيث ذاته غير النظر عن كونه ما بقله الرسول لا يجرده عن اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) الخبر أي من غير ما بقله الرسول بان يكون من عند نفسه.

بالبيان من المنتهى و
فليس ها هنا ثلاثة في الثلاث
حتى يقال أنها ليست من
دأب المحققين لعدم
(قوله لا ثلاثة في ذكر ما لا
التركيب) من تأكيدهم
بما يشهد للوجه كقولهم
فلا لا خير فيه إلا أنه
يسمى إلى من أحسن إليه
(قوله هو عدم التجويز
الطبيعي) إلا أنه ليس
لصواب أن يقول هو
عدم التجويز الطبيعي
التجويز العقلي بمعنى الاستحسان
القائي على ما صرح به
المصنف في آخر الكتاب
والسيد قدس سره أقامه
عبد الرسول (قوله إن
ما قاله) خبراً هو ما يأتي
بمدح من أسطر أمي قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) بل دليبه
كون المكتبة الكلامية
مشحونة بالبرهان عدم
الاحتمال في الحال (قوله
فالأولى أن يضر التبيين
الخ) وجه أولوه هذا
على ما ذكره المحقق الخليل
مع أن هذا أيضاً خلاف
للمصنف على ما سيأتي
كونه أقرب إلى التشويق
حيث أخذ فيه عدم

فإنه مع قطع النظر عن الأوصاف المأخوذة له للثلاثة حدوثه وأثبت له الحدوث يقال لحدوثه حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً إلى النظر وإذا لوحظ وصف التنظير وصدق العلم بالتنظير
سأدت يكون ثبوت الحدوث له بدنياً غير محتاج إلى التنظير مع أن الحكم في كلا الطرفين على
ذات العلم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكيفية وما فرقاً كانت
ظهر إن ما قاله القائل الحاشي من أن قوله ومن حيث عنوان التنظير بدعي ثم لا بد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قوتها وكل متغير حادث ولا شك أن ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشيء فتشاوره لغة التنظير ثم يرد عليه أنه إنما يكون بدنياً لو كان ثبوت
الحدوث للتنظير بدنياً وليس كذلك بل يحتاج إلى إثبات أن ما ثبت قدمه أسبق للتنظير عليه
لكن للثلاثة في الثلاث ليس من دأب المحققين (قوله هذا الذي هم الثابت الخ) يعني أن التبيين
يعني عدم احتمال التفتيش داخل فيه الثابت لأن الظاهر لثباته عند احتمال حلاله وما لا على
ما من في تعريف العلم فيكون ذكر الثابت بعد التبيين على هذا المعنى لولا الفائدة في ذكره التكرار
وعما ذكرناه من معنى الصوم أتدفع الأغراض بأن التبيين بالنسبة لذي ذكره الحاشي أيضاً يشمل
الاثبات ضرورية وجود المزمع المتعلق في الثابت وغيره وإن ذكر القسم لا يوجب العلم الحاصل إذ
لأدلة له عليه أصلاً لأنه ليس المراد بالصوم عموم الكلي بل جزئياً بل عموم الشكل لا جزئاً ولا
شك أن الثابت ليس داخل في المزمع المتعلق وأن الشكل يدل على أجزائه والأظهر أن يقال هذا
لكن يستر فيه الثابت (قوله أهم إلا أن يراد الخ) أي أهم إلا أن يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال التفتيش عدم احتمال التفتيش في نفس الأمر بل لا يكون قضية ممكنة في ذاته فيخرج
الحال المركب وتقليد الحاشي لأن قضية ما عتدل في نفسه وعدم احتمال التفتيش عند العلم بأن لا يجوز
وقوع قضية بدله وبمضمون عدم الاحتمال عند العلم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يفتقر كذا ثبات
لأن معناه عدم الاحتمال في المثال يخرج به تقليد المصنف (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر أن تميم
عدم الاحتمال بحيث يتم عدم الاحتمال في نفس الأمر غير منقول لأن معنى عدم احتمال التفتيش هو
عدم التجويز العقلي لا ما به والامكان الذاتي على ما من في تعريف التنظير والأثر من خروج العلوم
العادية عن الغيبيات لا احتمال غائضها في نفسها فإن قيل أحد معلوم لنا يقيناً أنه لم يتلق دعياً مع
احتمال قضية في نفسه وإن كان غير عتدل عند العلم فلا يجوز عند العقل وقوع قضية بدله وعلى
غير تسليم التمسك فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العلم بالحال ولا قرينة تدل عليه وما
ذكرناه كغيره أصلاً فإنه القائل الحاشي من أنه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لأن معنى التبيين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
التفتيش عند العلم وأما كونه في الحال فهو التبادر من البينة فإنا نقول لا أدراك ولا شبهة ذلك الإدراك
في التبيين يتبادر منه أنه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المثال فلا بد من ذكر الثابت
لظهور أنه لا يزول بتشكيكك للشك في المثال في غاية البعد لأن مثلاً البعد ليس أراد عدم الاحتمال
عند العلم بل تميم عدم الاحتمال بحيث يتم عدمه في نفس الأمر وعند العلم كما عرفت مع أن دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله فالأولى) أي الأولى أن يضر التبيين بالمزمع المتعلق سواء

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احوال التيقن عند العلم في الحال أيضاً غير متعارف له (قوله أقول لاسمى لهذا التزديد الخ) هذا الكلام من السالكين مبني على اختيار قوله (٥٨٣) هو وانجا الى اللطائف وسيل

كان ثانياً أو غير ثابت فيخرج به النظم والمجهول المركب وتفيد المحل وبالثبات الجزم لللطائف الذي ليس ثابت وهو عقيد الصعب هذا لكن خبر التيقن بما ذكره خلاف اشتهار الاول والاولى انفس بفسر التيقن بعدم احوال التيقن عند العلم في الحال فيخرج العلم والثبات بعدم الاحوال في الحال بان لا يزول بتشكيك التشكيك ولا بعد الاطلاع على دليل بخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والمجهول لاحاله الزوال بعد الاطلاع على دليل بخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وأيضاً قال الاول لاشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود للباطنة في افادة خبر الرسول التيقن اشراقاً فلم يحصل به عن معرض التقليد فلا بأس بصريح ما علم ضمناً قال الفاضل المحيى فيه بحث لانه ان أراد بالجزم اللطائف ما هو في الحلال ولما كان ذكر التيقن لثبوتها وان أراد به الجزم اللطائف في الحال لاني لكان توجه عليه ما أوردته بقوله وفيه ما فيه خبركم جواباً أقول لاسمى لهذا التزديد لان ما هو مطابق لواقع مطابق في الحال ولما كان وما ذكر من لزوم لنوعية ذكر الثبات فلتأخر عدم التدبر فان تقليد الصعب جزم مطابق في الحلال والقال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف حقق عليه ومن المصعب له لم يقطع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جواباً (قوله لا يمتنع ان قوله بوجوب الخ) يعني ان قول المتأخر فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان المقصود للتصديق من قوله والمثل الثابت به بضم المعنى المثل الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى التيقن ولا يمتنع له على هذا التقدير بصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركاً لأن قوله وهو بوجوب العلم الاستدلال من حيث انه اذ يحتم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن اذ لاسمى فلم يخدمه سواه وأما لثبوت ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بقوله فقال على انه لذلك لما فيه أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مثابها فسلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد للمطابق الجزم الثابت واشتمل عليه بقوله والا فكأن جعل الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد ان ذكر اسكن جيلاً أو ثلثاً فلا يكون مثاباً لعدم الضروري في التيقن أو تقليداً فلا يكون مثاباً له في الثبات فانه صريح في أن المقصود من قوله والمثل الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن وغاية ما يتكلف في الاختيار من هذا الافتراض ان يقال ان المقصود من قوله والمثل الخ وقع لتمام حمل العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن لتمام خدمه معنى سوى التيقن الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة العقلية لا تفيد الاقل من كونها لا ارادة وأما ما قاله الفاضل المحيى من أن العلم في قوله بوجوب العلم الاستدلال محمول على التعريف للمذكور أي صفة يتجلى بها ان ذكر الخ وهو شامل لقياسيات وغيرها فلا يكون قوله والمثل الثابت لنوعاً فليس يعني لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم يخص باليقين وعدم كماله وعلى تقدير التسليم فاعلم يصح حمل العلم في قوله بوجوب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله وأسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الامم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلاثة في القول الاول على اللطائف

العلم يستلزم الغشورين الذين حيد كرها لثبوت المحيى (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر علماء الروافض والحكماء بل خبر كل شخص معتد به في الظن.

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الموطأ (الح) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك فلا يشوم أن الحاديا قلن دون اليقين
 (قوله يعني أن الأقرب إلى التهم) لم يقل يعني أن الأقرب إلى الصواب كما يقتضيه الباق من الاعتراض والتكلف في
 الموطأ تنسأ على أن هنا ذكره (١٨٤) التامر سوى ما ذكر اعتراض البعد عن التهم أيضاً (قوله في التامر الحاصل

بغير الرسول) وإن كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلال الغير الحاصل بغير الرسول فإنه ليس في تلك المرتبة في القوة وإن كان شيئاً أيضاً تأمل لد وجه التأمل أن التلوح بغيره في بحث الإيمان أن معنى زيادة البين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على العرض لا بين زوالاً وإنما على الأمر على هذا القول نفى هذا شيء واحد يعوي ويصف بـ زوال كنية وحصول كنية أخرى من إمكانها أنزل هذا معنى القوة والضعف لأن زيادة الشيء وقهله لنا أن بغير إخبار الكبر أو بغير إخبار الضعف والإخبار الثاني هو القوة والضعف على ما قاله السيد السند في شرح المواضع في بحث الإيمان فمن ثبت الضعف والقوة أنهبها لأجله فأما له من معنى القضاء (قوله)

وليس لما في التبيين (ع) بعد ذكر في شرح للواقف ان ولاية الائمة الكلية على مدلولاتها تنطبق على أمور عشرة كما
 غلبة تكون دلائلها غلبة وأما كانت دلائلها حجة فيمكن منبهة بعبارة مدلولاتها وهذا مذهب للفرقة وجهود الإشارة وأما
 آيات الأئمة الثلاثة فمما لعل أي في الشريعت قرآن تدل على إنشاء الاحكام للوحدة اسم البقن هذا

(قوله قرب اجناب بمقتضى الحق) (١٨٦) لا كان حال الاجناب متفاوتا في خلق المير وعدمه بل ان مجرد الاجناب

ليس كافيًا في خلق المير
 بل هناك أمر آخر ينضم
 الى الاجناب يحصل منها
 المير وان لم يعلم خصوصية
 ذلك الأمر ولا عسري
 بالقرينة والدليل سوى
 هذا على هذا ادفع البحث
 لئلا يكون للقاضل الحشوي
 والذئع الادفع الالى
 فلا ولى في ادفاع ما قيل
 في اشكال قسوي الخ
 ان يقال ان المير للتوار
 هو الذي يكون بصاحباً
 بطبع ما يشوق عليه
 حصوله المير فلو تعلمه
 شيئا يشوق هو عليه
 لا يسيئ شواراً على ما قال
 الشارح فيسأل وسداده
 وقوع المير من غير شبهة
 فليس مع المير التوار دليل
 ولا قرينة ان يدلي بوث
 كونه شواراً ثم جمع
 ما يشوق عليه حصول
 المير ولا شبهة في أنه بعد
 ذلك لا يحتاج الى شيء
 آخر وهذا يدفع أيضاً
 حاذره للقاضل الحشوي
 على ما بين في أقدم العلامة
 جد الرسول وأما قال
 فالاولى لأنه يمكن ان
 صل ما ذكره للتوار الحشوي

قال للوجه ان التوار بالقرينة هنا ما يدرك على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا تحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة للمدعية فيبين دلالة القتل ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنكح عن الخبر كما لا يتكلم بالدليل عنه قال للقاضل الحشوي أى ليس هنا التوجيه صحيحاً في نفس الأمر فان دليل الخبر للتوار وقرينته لا يترتب على يثبته خبره في نفس اللواد أو في نفس الاشخاص أو في بعض الازعان مع ان الخبر للتوار كان مقبولا مندودا من أسباب المير أقول فيه بحث لان الخبر للتوار يفيد المير الضروري عند التصف ومشتقاً حصول المير عنه الاجناب قرب اجناب بمقتضى الحق عليه ورب اجناب لا ينفك عنه فلا يكون اقادة بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر للتوار وقرينته تنكح عنه وبما ذكرنا ادفع ما قيل في هنا اشكال قوى وهو ان الخبر للتوار أيضاً لا يفيد البين مع قطع النظر عن قرئتين صدق القرين وعدمه امكان توافقهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التوار بحسب اتصالات قرب عدد يفيد المير في مقام دون آخر فكيف اشتر مع قطع النظر عن القرئتين في الخبر الصادق لان مشتقاً المير ليس بتلازمة احوال الخبرين والقرئتين المالة على صدقهم بل اجنابهم من غير دخل لقرئتين والاحوال فيه قرب اجناب بمقتضى الحق المير عليه في مقام ولا يخافه يمد في مقام آخر من غير تأخير لتكامل وللتماز به قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرئتين دون الدلائل هو ان القرئتين ليست مما يمكن ان يضبط لا احوالاً ولا تفصيلاً اما احوالاً فمظهر ولنا مقصوداً في تفصيلها واستدلانها باختلاف الطابع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لا يمكن ضبط القرئتين احوالاً بل يمتز القرئتين للثبوت فيقرب بالقضية الى كل شخص والخبر للقرئتين بها يفيد البين بإسبة اليه فقال أيضاً ان اثراد بالقرئتين في قوة مع قطع النظر عن القرئتين ما بين الدليل والقرينة فاللهي المراد خبر يكون سبب المير بمجرد كونه خيراً مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرئتين وحيز الرسول أصاب المير بمجرد كونه خيراً لان وجه دلاؤه هو كونه خيراً الرسول فيكون الاستدلال بنفس المير لكن بالنظر في احواله كما في الظاهر بالقضية الى الصانع فيكون سبب المير هو مجرد كونه خيراً الرسول بخلاف القرئتين فانها أمور خارجة عن المير تأمل انتهى أقول وجه التأمل له على هذا يدخل المير للقرئتين أيضاً في الخبر الصادق ان يصدق عليه له ان يفيد المير بمجرد كونه خيراً لان وجه دلاؤه هو كونه خيراً مأثرواً فيكون الاستدلال بنفس المير لكن بالنظر في احواله (قوله لأنه كذلك الخ) أى لان خبر أهل الاجماع لكثير التوار في كون كل منها خير قوم لا يحدث عند القتل توافقهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باظهار ان كونه خير قوم كذلك ثابت في التوار بالقرينة من غير نظر ولى خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يتناقى الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير ميل المؤمنين قوله) الآية وفيه له انما كان خبر أهل الاجماع يفيد المير الاستدلال فلا يجمع جهة دلالات للتوار المحكوم عليه بل يوجب المير الضروري أهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق السامعة أى يوجب المير الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

على هذا بأن يقال ان الاجناب الذي لا يقتضى الله المير عليه ليس اجناب التوار فليس المير حجة خبراً شواراً الجواب
 خص ان الخبر للتوار لا يحتاج الى قرينة تؤيد

(قوله على التجوز) بذكر التواتر وإرادة ما ثبت له حكم التواتر من كونه صادراً عن جماعة يتبع توطؤهم على الكذب سوله
كان متواتراً حقيقياً أو خبر أهل الاجماع وذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من

كونه وأصلاً بهم من جهة

الرسول سوله كان خبر

الرسول نفسه أو خبر الله

تعالى أو خبر الله تعالى

في العقل لا في حذف

للعلوق لا في أبي عنه

نفسه الاغتيال السابق

واللاحق وبأبي عنه أيضاً

قوله لا في إرادته على حكما

(قوله لا يتجوز عن نصف)

النصف أو كتابه لا يتجوز

عند الخلق وإن جوزته

البعض ويطبق على ارتكاب

مالا ضرورة فيه والأصل

عدمه وقيل حل الكلام

على معنى لا يكون دالة

الكلام عليه ظاهرة وهو

أحق من البطلان له كليات

قال مولا خلد وجهه

كونه نفساً شيئاً أحدها

له سلب عند الآية ظاهرة

وعلى التوجيه يدل على

أنه آية حقيقة وسمى

بسم القائل مجزئاً والثاني

ما يتفرع منه من عدم حصة

القياس على قولهم القدرة

مقتضية أن لا مانع فيه

من كون المراد بها غير

القائل بل لا يصح لإرادة

القائل من القدرة عنداً

الجواب إن المحصر بين الخلق يعني خلاصة الجواب أن حصر الخبر الصادق في التوهم بين على
التجوز فإن المراد التواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق إذ هو في
الحقيقة حصة أنواع وفيه إشارة إلى أن مقصود التلخيص من إدخال خبر الله والخلق في خبر الرسول
وخبر أهل الاجماع في التواتر وإن كان المحصر بين على الساحة لإرادته ما في حكمها سوله بين
كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بأن يرجع خبر الاجماع إلى خبر الرسول فإن خبر
الاجماع بينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن إخراجهم عن التمسك لما ليس هو مقيداً
بالنسبة إلى جهة الخلق بل بالنسبة إلى الخواص الذين يملكون الاجماع ويكتفون كذا قيل (قوله إن
قلت هذا الخلق) يعني قدسني في وجه حصر أصناف العلم في الثلاثة إن العقل ليس إلا غير المذكور حيث
قال السبب أن كل من أخرج خبر الجرح والأقوال كان آية غير المذكور فهو الجوايز والأقوال وإن يكن
آية غير المذكور فهو العقل وتعرف العقل يدل على أنه آية غير المذكور لأنه قال قوة النفس بها نفسه
فانه صريح في أن المذكور النفس والعقل واسطة في أدراكها مغاير لما ضرورة أن قوة الشيء ليست
عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب أنه لا سبب لهم من التعريف أن العقل آية نفس فإن المطلوب
منه أن العقل قوة ووصف النفس بسبب نفسه المذكور ووصف الشيء لا يسمى آية لأصله إذ لا عقل في
العرف والقدرة لا حرارة والآلة لا حرارة بل انما يطبق الآلة على الأمر الذي هو متغير للعقل في وجوده
واسطة في وصول أثره إلى مقده وأما إطلاق الآلة على العلوم والآلة كالشئ فإن الشئ صفة نفس
والنفس مدركة للعلوم بسبب اتفاق ملامع أحوالها وصف النفس قبله إطلاق مجازي والآلة نفس ليست
قاعدة للعلوم بغير الآلة فيكون ذلك العلوم واسطة في وصول أثرها إليها لكن في إطلاق الآلة على العقل
يعني القوة شائع في مجازاتهم كالتعريف في الكشف الكثير في جملة الألفاظ مراراً كثيرة وأنه يكون مستنداً
غير المذكور في وجه المحصر مستنداً إذ يكتفي أن العقل كان السبب خارجاً فهو الجرح والأقوال كان آية فهو
الجوايز وإن لم يكن آية فهو العقل فالظاهر من عبارة التلخيص أن مقصوده في كونه غير المذكور وإن الثاني
يتوجه إلى التقييد وأما في الفرية عنه مساهمة إخبار أن له دخلاً كما في الإدراك فانه سلطان
القوى المذكورة فكذلك المذكور ونظيره قولهم القدرة مفعلة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أقدمه بعض
الأفاضل ولا يخفى عن نصف (قوله وأما حل الخبر على المصطلح فبغير) أي وأما الجواب عن
السؤال المذكور فإن المراد بالخبر المذكور في وجه المحصر الخبر المصلح وهو ما يمكن اعتكافه عن
الآخر في الوجود فالقائل أن لا يمكن آية يمكن اعتكافه في الوجود عن المذكور فهو العقل ولا شك
بل في كثرة من العقل بهذا المعنى لا ينبغي كونه قوة ووصفاً للنفس لأن وصف الشيء ليس متبرأ
له بهذا المعنى كما أنه ليس عينه فبعد عن القيم لأن التباين من إطلاق الخبر هو القوي أي ما يكون
متبرأ في العلوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لأن في التسمية بالشيء للمذكور أمراً هو عن
الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فتأخر لموصوفاتها لأنه يمكن وجود أحدها مع عدم الآخر بأن
يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما ينبغي بالتفصيل إنشاء الله تعالى والنقل مع التمسك كذلك

بجواب العقل حيث يأتي معنى النفس والقوة على أن ما بينهما من آية القدرة الالهية يتبع ما لم يؤخر بها أول به له
(قوله والنقل مع النفس كذلك) فانهما لكونهما من الصفات والوصفات الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفتاً. وفي بعض النسخ لإصلاح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الاعتقاد بالجنون وغير ذلك أه (قوله لأن السلام في النفل الذي يلحق) لأن السلام هنا هو ليس بخارج عن ذات العالم للبكتف والمثل بهذا للمنى يخرج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر المطروح في الخبر الصادق لهم إلا أن يكون السلام في الأساليب القريبة والألوجب أن يعتد بسببها لأننا دخلنا في الامداد بواسطة البصر وقد أه كبرى (قوله كما يدل عليه) أي على أن النفل يطلق على التمس وفيه أن الحديث لا يدل إلا على أن النفل ليس من قبيل الأعراس (١٨٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهريته قوله

صل الله عليه وسلم أول
 ما خلق الله الخلق ثلاثون
 زعم ابن اعلل بهذا التفسير
 عبارة عن النفس الطالقة
 فقد يدوم تبسب التوبة
 يدرك به وإن اشككتين
 يتكون النفس الطالقة
 المرددة لا يعلق في غيرهم
 لم يعلق عليها أصلاً أيضاً
 قد جعلوا العلم السوء
 من أسباب العلم صالح
 فكيف فكيف يصور
 تعبيرة والنفس الطالقة التي
 تثنى مع زوال تلك التالفة
 كقبي الجنون هذا (قوله)
 مع آياته مرة بلام
 الاستمرار (بني فنهذه
 النفس موهبة في كلام
 أضنى أحيائي لتبورها
 لأن لقلم مقام أريد على
 الخلق جميعه لكن في
 على هذا لا يكون لعدم
 التبدل للذكر وحده في

(قوله هذا هو النفس يمينا) اذ هي التي يدرك بها المائيات والمحسوسات جبراً وأما العقل المتأخر
النفس فلا يدرك به الا المائيات اذ ادراك المحسوسات بالمعنى هذا لكن قوله يدرك به صريح في
انه متأخر لنفس لان النفس تدرك لا يدرك به اقليم الا ان يقال بثنائية الاحادية أو بجعل اليه
واحدة من قبل كفى بالله وكلامه ان نقرأ قوله تدرك على جملة العلوم ويكون مستدلى بالثالث
وجعل الادراك يعني الاستكشاف وقيل في قوله به بتعدية فيكون الذي جزمه ينكشف له المائيات
بالمسائل الخ ولعل ان التفرع ذكر في التلويح في بحث الاصلية ان العقل يتعلق على القوة التي
بها الادراك وعلى الجوهر المفرد الغير المتعلق بالمجموع متعلق بالتدريج وتلصق وهو المتأخر اليه بقوله
عليه السلام قول ما خلق الله العقل وان حال نفسي بالقياس اليه كحال أصنامنا بالإضافة الى النفس
كان إضافة نور النفس يدرك المعينات كذلك إضافة نور يدرك المفوضات فالأظهر ان يجعل
التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وأما ضمه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام
في العقل الذي هو من صفات الشكك بسبب حصول غلبة (قوله والعرف والبرهان على ما مر) في
الخ) يعني ان العرف والبرهان على ما مر في العقل والنفس فلا بد قال قبل اشارة الى تصفه أدول
هذا أيضاً يتم لو كان العقل بهذا المعنى مستكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائماً
بها ويكون مفوضاً من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل
عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل قتاله له اقبل قتيل الحبيب وقوله عليه السلام ان الله
سألي خلقي العقل في أحسن صورة فقال اقبل قتيل قتال أدول فاقبل قتال أنت أكرم خلقي بك
أكرم وبك أعين وبك أعذب وبك أتهب قالواي أن يقال أيضاً أوردته التلويح قبل اشارة الى
له بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سياً لهم (قوله عدم تقيده الخ) يعني عدم تقيده
بالضرورة أو الاستدلال أو نحوها بل يقول بغير التبع في المائيات أو في معرفة الصانع مع
إثبات معرفة قدام الاستدلال اشارة الى السوم يعني انه سبب لجميع أنواع العلوم فاعلم بذلك القاضل
الغنى من ان عدم تقيده اشارة الى الاطلاق لا الى السوم لان معنى الاطلاق هو عدم اتئيد
وسمى السوم هو الاستدلال ولقد يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثاني (قوله تقيده رد
تفرق المائتين الخ) فنخصص التلويح بالسنة وبعض التلويح فليس لان المائتين فرق الاول

الصوم فك أن تدفع به لما كان المراد عموم أنواع الصوم لئلا يفرده إذا ليس الصوم بجميع أفراد الصوم في طائفة البشر من
والأصناف مختلفة من عدم التقيد بسبب الإشارة بالصوم إلى عدم التقيد لألّا التعريف بالاسم والمطابق أصل الصوم وأن كان
من الملام لكن الصوم الذي من عدم التقيد إذا لم يقد لأحد للأصناف من أفراد ذلك التقيد وإلى دفع قوله إن الصوم ليس بأصل الصوم عموم
الأفراد أشار للمؤلف بقوله بانه سبب لجميع أنواع الصوم (قوله) تنظيم المباح السبعة (أي) يؤمر أن لا يأكل من غرض إغنى
من هذا التعميم هو التبرع بالصوم والمطابق أن غرض الله لا يعمل عدم التقيد على الصوم بل يمكن مخالفة معينة وبعض مخالفة
غير يمكن وأعماله على عمل على الصوم فسكان يكون رداً لآثار المخالفين كذلك يكون رداً لمخالفيين كما لا يخفى أقدمه المتكلمون

(قوله لان النتيجة لازمة)
 تعديل الخ) قال ثلثي
 المشتري قول احمديته نظر
 لان الاستدلال بالنتيجة
 انما هو في العلم بالقدسات للرتبة
 ولا مدخل للعلم يكون
 القدسات المرتبة مستلزما
 للطلب في ذلك الاستدلال
 وما ذكره من ان العلم
 يتحقق الاستدلال يستلزم من
 العلم بالزوم ويتحقق للزوم
 انما هو في العلم بالقدسات
 المرتبة في القياس الاستدلال
 لا العلم يكون مستلزما
 المطلوب انه (قوله لعدم
 وجود التوقف من الجائزين)
 ان النظر بخصوص الذي
 استند منه القضية الكلية
 ليس الا موقوفا عليه
 القضية الكلية ظاهراً
 ولتسعة في ضدها (قوله
 لانه من فروجها) أي لان
 تنظر بخصوص من
 جزئيات موضوع تلك
 الكلية (قوله على
 استدلاله) أي استدلال
 العلم بالأصل بل بالفرع
 (قوله قد أثبتنا حكمه)
 أي حكم النظر بخصوص
 في ضمن تلك الكلية

الخصوص به لان أثبت القضية الكلية الثالثة أمن كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر بخصوص موقوف
 على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أمن كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة فثبت
 تلك الكلية بالنظر بخصوص يتلزم أثبت حكم هذا الخصوص بنفس افادته العلم وأنه أثبت الثاني
 بنفسه (قوله وقد يقال الخ) حاصل هذا الجواب ان الاستدلال بما سبق اثبات افادة النظر بخصوص
 بافاده النظر للخصوص ولا تسلل له اثبات الثاني بنفسه لان معنى اثبت الحكم بالنظر ان العلم به يستلزم من
 النظر بان يعلم القدسات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون العلم مفيداً لا على العلم بافادته
 الا يرى انما يحصل كثيراً من النتائج بالانظر الصحيحة مع الثقة من العلم بكونها مفيدة للعلم بالاستدلال على
 تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر للخصوص استفادة العلم بان النظر للخصوص مفيد من قس
 الحكم كونه مفيداً ولا خلاف في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم زوابع الثاني بنفسه (قوله
 وقد زعمه الشارح الخ) وحاصل زعمه ان العلم بان النظر مفيداً يستلزم من العلم بذلك النظر ولأنه بافادته
 فيعلم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيمورد الحمد لان النتيجة لازمة لدليل العلم بالاستدلال يتلزم من
 العلم بالزوم والعلم يتحقق للزوم ولذا شرط التبيخ في الاتباع القطع بكيفية ادراج الامر تحت
 الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انما يحصل كثيراً من العلوم بانظر صحيحة مع الثقة
 من العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم
 بالافادة حكماً بافادتها لتك التباين (قوله أي موقوف الثاني) على نفسه الخ) يعني ليس المراد من الدور
 مساء المشتري وهو توقف الثاني على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجائزين ههنا بل
 التردد لازمة أمن توقف الثاني على نفسه اذ هو الاستدلال من توقف افادة النظر على افادته قال بعض
 الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يتلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير
 اثبات النظر بخصوص موقوف على العلم بافادته لما ولحق ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته
 بالنظر للخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروجها والعلم بالفرع مستفاد من العلم
 بالأصل يضم الضمري السعة المحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فثبت
 مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على مساء الجازي أقول فيه بحث لا لا لانه ان العلم بافادته النظر
 بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الأصل بجده كرى للضمري
 السعة المحصول انما يدل على استدلاله اليه وأن الاستدلال من التوقف ان العلم بالنتيجة مستفاد
 من الدليل كالمعين فليس موقوفاً عليه ليجوز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الثاني على نفسه لازم
 لا انا اثبتنا الكلية بالنظر للخصوص قد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلا حمل
 المشتري على الثاني الجازي (قوله حاصله انما ثبت الكلية الخ) يعني لا تسلم انه يلزم من اثبات افادة
 النظر بافادته النظر اثبات الثاني بنفسه لان للثبوت هو افادة النظر من حيث كونه نظراً أو للثبوت هو افادته
 من حيث ذاته لا انما ثبت القضية الكلية الثالثة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية النخصية الثالثة بان
 هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ للثبوت تلك الكلية هذا النظر للخصوص من حيث ذاته من غير
 ان يكون معتبراً بمنزلة النظر للخصوص حتى لو فرض انفس من أراد انظر كان أيضاً مثبناً لتلك
 الكلية فيكون الموقوف عليه بافادته من حيث ذاته والاستدلال من اثبات تلك الكلية بالقضية النخصية

(قوله إثبات الحكم) صلة الالزام بقدر وقوله بإفادته النظرية الحكم والتقدير إثبات الحكم بإفادته النظرية المخصوص من حيث كونه نظراً بإفادته ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقف الخ) أي والموقف عليه إفادته من حيث ذاته تتدبر وجهاً للتوقف ولم يلزم الدور الهروب منه وليت شري ما كانت تلك القضية الشخصية النظرية وما أفادته بل هذا توجه ضيق بالوجه للمرجوح أفاده بعض المتأخرين (قوله فلا دخل له في الجواب) لانه الواجب (١٩٦) في الكسب حكومه

إثبات الحكم بإفادته النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقف افادته من حيث كونه نظراً ولا دخل فيه تباين التثبت والتثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث أخذها بعنوان شخصية ضرورية وبمعن كايته نظرياً فلا دخل له في الجواب وانما يترض له التلويح والتقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك السكينة فتكون نظرية ثابتة بإفادته نظر آخر لها وبشكل فيه أيضاً قلنا ان يذهب أو يعود فيزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية انما أخذ موضوعها من حيث ذاته مع فعل النظر من كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صفة اسم الفاعل غير متدوجة تحت السكينة وانظر انما أخذ موضوعه بعنوان السكينة من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صفة اسم للمفعول متدوجة تحت السكينة ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكذا باختلاف العنوان قلنا قلنا خالق العالم موجود نظري وفوق واجب الوجود موجود ذهبي (قوله الأول الخ) يعني ان قوله يلزم التوجه يدل على ان المراد لا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد لا يحتاج الى النظر فالنظر تفسير البداهة متفق لا آخر فالأول ان يقدم لا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل بالأول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى الوجه وأما فالأول لانه يمكن بقائه ان المراد بالفكر المعنى القوي قلبي من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو إحساس أو حدى أو تجربة (قوله وجهه خبر الأول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً وبيان لأول التوجه فليس المراد بالأول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والتزجيب لا يلازم تحرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورة مالا يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث لم ير الا كسباً في المقابل له بما يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الخاصتين باستعمال الحس قلنا بعض الأفاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم قلنا كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما سر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبداهيات والنظريات جميع السبل الى العقل فانه القضي الى السبل اما بمجرد الاقتناع أو بالظهور حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه ضريح في أن ما ثبت

الصحة لما حصل الجواب انه لا عبر بالأول لان الشارح ان يقع صفى دليل للنقض مستنداً الى الحل الفكر على المعنى القوي فبدفع ثنائى أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون مباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضرورى عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن القسم) يريد الثالث بالقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم بالباطن سواء كان بالحدس الصادق أو الحواس السليمة والا فذاتية العقل في السبل لا يتكوها أحد فتمت تحقيق النظر يرى ان السبب القلبي الى العلم المعنى الشافقة ليس الا وأما شاعلت التنازع فلا احداث بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفى على أحد

(قوله يلزم ما قرره البعض) أراد به البعض الآخر في كلام الحاشي الجليل في حاشية قول الفارح رحمه الله وبشر
 بما لا يكون تحصيل الخ حيث يقول لكن يرد أن بعضهم أخرج الجليات الخ لكن المراد بذلك عدم استقلال الفردية في تحصيله
 وهنا عدم استقلال مباشرة الأسباب في حصوله ومنهذهما توقف الحيات على أمور آخر لا يلزم ما نحن بصدده حصلت وكيف
 حصلت كما خيال (قوله من مجموع الخ) أشارة به إلى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة للصف وتقرر الفارح في الفادة
 الظاهر أنه كور بل يفي ذلك الظاهر أمضى قوله أن الضروري في مقابلة الأكتساب ظاهراً من عبارة للصف وبمشة أعني قوله
 يفي الحاصل بمباشرة الأسباب (١٩٣) بالاختيار من تقرير الفارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

يلزم الخ) يريد أن الفاعل بالحدس والتجربة فالحاصل فيما ثبت بالقل وأما قال لا يلزم تقرير الفارح لأنه يلزم ما قرر.
 البعض من أن حاصل بعد استدلال الحس فيو حاصل بدون مباشرة الأسباب بمعنى أن مباشرة الأسباب
 ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة للصف الخ) يعني أن الظاهر من
 مجموع عبارة للصف وتقرير الفارح حيث ذكر للصف الضروري في مقابلة الأكتساب
 وفهمه الفارح بالحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار أن الضروري هنا في مقابلة الأكتساب
 لتقرير ما ذكر من أنه لا يكون حصوله بمباشرة الأسباب وهو الموعود بقوله وبمشة (قوله
 يرد الخ) أي يرد على ما هو الظاهر من المثال الذي ذكره الضروري ليس موافقاً له بل يخفي
 لأنه كور لأن حصوله موقوف على الاقتضاء للقدور وتصور الطرفين للقدور لكونه كسبياً فلا
 يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الأسباب بالاختيار بل المراد ما لا يكون تحصيله مستقراً بعد
 الاقتضاء وتصور الطرفين كما ينبغي إليه بمباشرة الأسباب بصرف القليل والتفكير في الاستدلالات وتقبل
 الحدقة والأصناف في الحيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم أن يكون الضروري والكسبي قسماً
 تصديقي دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله أن المثال
 المذكور أي يرد على ظاهر الظاهر أنه يلزم على تقدير أن يكون الضروري ما يكون حاصله بدون
 مباشرة الأسباب أن يكون حال بعض العلوم من التجربات والحدسيات مذكور البيان مع أنه من العلم
 الثابت بالقل على ما صرح به الفارح في وجه حصر الأسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم
 حصوله بادل التوجه لثوقه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي
 من العلم الثابت بالقل ما ثبت بالاستدلال وما ذكرنا ظهر شرف ما قاله الفاضل الجليلي من أن
 لا تسم أن الحدسيات والتجربات مذكور البيان لدخولها في الكسبي فإن المراد بالكسبي ما يكون
 لمباشرة الأسباب مدخلاً فيه ولا شك أن استدلال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على
 ما ين في عمله لأن الكسبي من العلم الثابت بالقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول للصف
 وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وإن كان الكسبي للطق ما يكون حاصله بمباشرة سبب من
 الأسباب تأمل أقول ويمكن أن يقال أن التجربات والحدسيات داخلة في الضروري لأن حصولها

يلزم الخ) يريد أن الفاعل
 النفس الطائفة نحو الحيوان
 وتصور طرفي الحكم لا
 يكونان إلا في التصديق
 وهو متصور وليس أسلم
 فالكلام هنا في العلم بأن
 الشكل أعظم من الجزء
 وهو تصديق على أنه سببي
 من الفارح الآخر ومن
 الحاشي الجليل المصريح
 بأن للبحوث شبه هو
 العلم التصديقي وليس
 هنا تميز منه تكلف
 يكون خلاف الاصطلاح
 أقاده مولاكا عليه وجه
 أنه قال والمثال المذكور
 هو شيئا فبين (قوله
 والكسبي من العلم الثابت
 بالقل الخ) المراد بالكسبي
 هنا ذلك بدليل قول
 للصف وما ثبت منه
 بالاستدلال فهو اكتسابي

كما يصحح به الفارح وفقاً لخبالي وهو كالتصحيح على جواب غيات الميرن السابق ذكره
 آنفاً والأصناف النظرية من العلم الكسبي الثابت بالقل ولا تدخل فيها بالاستدلال فلا يكون قوله والكسبي من العلم الخ
 حتى أنه مثله (قوله تأمل) وجهه الأمر بالتأمل أن القوم من غير الفارح فلا اكتسابي بما فرغ عليه قوله فلا اكتسابي
 أهم من الاستدلالي بخلاف ما قررره السالكوني من أن الأكتسابي بمعنى الاستدلالي لم هو يتم بنده على معنى بعض الشروح
 من ترادفها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي في دفع قول الحاشي الجليل يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالقل كالتجربات
 والحدسيات مما لا أقاده عليه

(قوله فلا يرد التفتش والعلم الخ) قال بعض المتأخرين ونحن نقول لا كان العلم بمحققة الواجب حاصلًا لاكتناقه ولو في الشيء الكرم فزودته التفتش فهل هو ضروري أم لا ككتابي فنقول ان نكر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدوة مستترة عن ما ذهب اليه الصلابة عند الله والذين بشرط في الاكتساب ان يكون (١٩٣) جميع الأسباب اختيارية فهو

وإن كان بواسطة الخلد والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المتأخرين لعدم تعلق طرقيهم بتدصيلها على ماس في وجه حصر الأسباب وثقا جعلوها مما ثبت بالفعل وأن كان لا متعلقًا بالحدس والتجربة مدخل لها (قوله فالأول الخ) يعني أن الأول أن المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالله ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل التوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياسها منها ويكون الاستدلال والاكتساب مترادفين وأما قال فالأول الخ إشارة إلى أن ما ذكره الشارح أيضًا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كذا ما عيارة الخ) يعني أن المراد العلم بالحاصل بغيره أن العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما به الحاصل وما من شأنه الحصول وإن لم يحصل فلا يرد التفتش بالعلم بمحققة الواجب فإنه وإن كان يصدق عليه أنه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورًا فبشرط ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بمحققة الواجب يمكن غير حاصل مباشرة الأسباب يعني أنه لا غير مادية تعالى بمحققة بعد استعجال أسباب العلم لأن حقيقته ليس بمحصل بالفعل فن قال ان التفتش بالعلم بمحققة الواجب إنما يرد على مذهب من قال أنه ينتج العلم بمحققة الواجب مباشرة بشئ لأن التفتش بامتناع العلم بمحققة الواجب الحكمة وتبد من المتأخرين والمتأخرون بهذا التعريف وجود التاكيد قال بعض المتأخرين الحصول معتبر في ما عيارة العلم ولا حاجة إلى التأكيد بالحاصل وإطلاق العلم على ما ليس بمحصل لا يجوز سبها على ما ليس من شأنه أن يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ما عيارة العلم إنما يظهر على ما عيارة الحكمة من أنه الصورة الخاصة وما على ما عيارة التاكيد من أنه صفة واجب غيرًا أو يتكشف به الخ غير ظاهر بل هو أن يكون تلك الصفة خاصة أو غير خاصة وعلى تقدير التسليم فإطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مساهمة شائعة لها بينهم فيجوز أن يكون التأكيد لدفع ذلك الأهم وأما أن حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكمة وبعض التاكيد والجور على خلافه كما صرح به في شرح الوائتف (قوله لكن يرد الخ) يعني أن شارح الوائتف عطف الضروري بمسارعة الشارح وأدعى الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بأن الحسابات ليست خاصة بغيرها لا إحساسًا للتدور لئلا لا يحصل الجزم في جميع اللوازم مع تخلفه في وجدان المتأخرين الكرم أو دورية الأحوال الواحدة اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الإحساس من أمور أخرى يضطر العقل إلى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض اللوازم دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لئلا لا نعلم تعاقبها ولا زمان حصولها أصحلت قبل الإحساس أو مع الإحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لئلا كانت معلومة لا يختلف المتغيرات قائمًا خاصة بغيره المتأخر للتدور لئلا وليس لآخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز حينئذ أن تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا يلزمها مقتضى مخالف الصريح العقل والأجزاء أن يكون البديهيات الأولية أيضًا موقوفة على أمور لا نعلمها ولها قررنا لك إشارة إلى دفع شبهة أوردت

(٢٥ - جواني الفائد أول) قرره المولى المتابع لما عيارة قوله لو كانت مقدورة لئلا كانت معلومة فإدراكه أن كون الشيء مقدورًا يستلزم كونه مكتوبًا حق نكر بعض المتأخرين للتدور بالكسب وكون الشيء مكتوبًا يستلزم كونه معلومًا وتلك الأمور موزون في الميزان لعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير العلوم بكونه غير مقدور لأن وصف الموضوع هو

السبب المانع للذكور فيكون من قبل وسط الحسب بايتمر بالنية (قوله) والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الأفاضل ولا يراد من قوله العلم الحاصل بالنظر إذ لاقدرة على تحصيله والألام عصيل الحاصل لأن المراد من القدرة مطلقاً وهذا إما أن يفتى القدرة بعد الحصول (قوله) (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الأشعري من أنه لا موثر في وجوده إلا أنه متماثل

في هذا المقام تركها معاً صواباً عن إطلاقه للعلم (قوله) وجوابه أن الخارج محل التصرف (الح) حاصله بأن من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفاً على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسبي عرفه بما يكون القدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحيات في الكسبي لمصونها بالأحاسس للقدرة فإن قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وأن النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون للقدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير للقدرة فيلزم المراد بالاستقلال الاستقلال بآدم يعني أن الكسبي يتوقف على مجرد قد وثباته والضروري ليس كذلك وعن الثاني أن اللازم مما ذكر أن تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا أن يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله) وجه التنقيص (الح) حاصله أن جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل منها من نفسه أي الحاصل بنظر النقل يلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يستلزم التنقيص إذ يستلزم من الأول أن الضروري ليس بالكسبي ومن الثاني أنه اكتسابي وحاصله دفع منع لزوم ما ذكره في الثانيين انقسم والقسم (قوله) وليست خبري (الح) يعني أن دفع التنقيص فرع عليه وهذا لا يتقبل التنقيص وأن جعل الضروري شيئاً واحداً وهو ما يقابل الاكتسابي لأنه إما يلزم لو كان للعلوم من عبارة البداية أن الحاصل بنظر النقل انقسم إلى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لأن قد مر أنه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً أو غيراً بدون سبب من الأسباب ومما يجب البداية قسم العلم الحاصل بنسب من الأسباب إلى ما يحده الله تعالى في الجسد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدهه بتوسط الاختيار وصرف الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الشاملة للأسباب المباشرة وغيرها للتحقق في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير قيد بالمباشرة وغيرها إلى ثلاثة أقسام قسم الحاصل بالنسب الحاسس منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته إلى الضروري والاستدلالي ولشأنه أنه لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه إذ ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصللاً بسبب المباشرة ليكون داخلياً في الكسبي ويكون قسمه قسماً منه فيقسم التنقيص إلى هو شامل لغير المباشرة ويوجه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجوديات كالتعلم بوجوده وتغيره أمثاله فإنها حاصلة بتلاصق العقل التي ليست بمقدورة لغيره أو يكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبدنيات التي سوى الوجوديات فإنها خاصة بتلاصق العقل التي هي حاصلة بالتقصير والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً وحاصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالمشيئة للذكورين أولاً

القسم ذلك الضروري مع تيد كونه اكتسابياً فإن القسم الذي هو الاكتسابي مستلزم في الأقسام هنا ولا شبهة في أنه الضروري لا اكتسابي الثاني للاستدلالي جبان ضروري للمقابل للاكتسابي فالصواب تركه قوله وهذا القدر من المتأخر كان في الدفع (قوله) لا ليس نظر العقل من الأسباب المباشرة) أي فقط بل يكون أخص منه من وجه يؤخره عن أفراد السبب المباشر أي السبب الاستيعاري بل يحلله كونه وعقله أخرى كما فصله

(قوله وما حررة) من ان الاشياء لا تسمى حررة او آله على حذف الضميمة (قوله مفهوم القسم) وهو ضم القيد للتحالفة
الى مورد التقسيم ليحصل بالاشياء كقوله قسم منه قوله لانه علة لقوله اذئفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

هذا نهاية نهر كلام المحقق (قوله ولو لم يجوز الخ) أي ولو لم يكن ان القسم هو الاسباب المباشرة
لكنه يجوز ان يكون بين القسم والتبوء التي حصلت الاشياء المختلفة سببا عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذي لاجل غيب السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب
المباشر فمن نظر العقل متحقق في الوحداتيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في
الحديث والحدس والصدق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في التجربات والقسم الضروري والاستدلال
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري بعمل بأول التوجه الخ هو اتم الحاصل بالأم أي بنظر
العقل الأم الشامل لسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخل في الكسبي فلا يلزم التناقض
أصلا وشما حررة كذا الدفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين القسم والاشياء عموم من وجه يرف
ذلك من ملاحظة مفهوم القسم والراد بقولنا الجبروت لما أيضا لو لمود الجبروت اما جبروت أيضا
أو جبروت أسود لانه وان لم يميز ان يكون بين القسم والاشياء عموم من وجه لكنه جائز
بين القسم وقيدوا بالاشياء بل متحقق الأرى ان الايض الذي هو قيد يحصل قسم الجبروت اعم
من وجه من الجبروت وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله لم يرد على القسم الثاني الخ) يعني نعم
ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا لسبب أنه لو لم يحصل
عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصول ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال خارج الحديث والتجربات ضرورية لها
حاصلة بنظر العقل وليست داخلين في الضروري لعدم حصولها بأول التوجه ثوقها على الحدس
والجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجها الى نوع ففكر يحتاج في دمه الى جدل قوله من
غير احتياج الى فكر فغيرا لاول التوجه فيحصل الضروري مني آخر وهو ما حصل بدون فكر
وأما لم يحصل التفكير في قوله من غير احتياج الى فكر على التقي الذي أي من غير احتياج الى
سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدس والتجربات داخل في الاستدلال ولم يحصل الضروري
منه فان كان ثبيله الضروري الحاصل بأول التوجه بقوله للكل أعظم من الجزء يأتي من ذلك
لاحتياجه الى الاثبات القدر وصور الطريق القدر وما حررة كذا تظهر ان ما قاله القائل
الحق وأنت خير بأن هذا الكلام اعتراف منه بين الحدس والتجربات وشأن الضرورية
القدرة كانت داخل في الضروري ولا شك ان الضروري باختيار كونه مقدورا حاصلا مباشرة
الاسباب قسم من الاكتساب وقد كان الضروري قسما لا اكتسابيا فيلزم ان يكون قسم التقي
قسما منه فيحتاج الى جواب الشرح حينه من المقصود بمرأجل ان ليس المقصود ان الضروري بالحق
الاول شامل لحدس والتجربات والضرورية المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشرح
من أن في حل الضرورية على التقي الثاني دفعا لتناقض ليس بصحيح لجسم التناقض في كلامه

الفاعل الحش على قول الحش الجبالي فيكون الضروري معنى الحاصل بدون فكر وقد صرح للول الحش قبل قوله وما
جررة بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو التقي الثاني وأما الحكم بالصلو لحدس والتجربات والضرورية للقدرة
انما يصح فيه دون التقي الاول وهو الذي يحدده الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

كون القيد لاشياء الاشياء
أعم من وجه من القسم
(قوله كاف) أي لعدم
لزم كون قسم التقي قسما
منه (قوله لم يصح حصر
الخ) وأيضا لم يصح التقي
الضروري الذي هو من
غير سبب مباشر فلو ان الكل
أعظم من الجزء لا احتياجه
الى الاثبات القدر (قوله
الخروج الحدسيات
والجبريات) وكذا شمل
قوسا للكل أعظم من
الجزء من الجبريات التي
يحتاج حصولها الى شيء
مقدور (قوله وما حررة)
من ان مقصود الحش
الجبالي هو ان حل الضروري
في القسم الثاني على معنى
آخر ليس لدفع التناقض
بل لاجل استقامة الحصر
(قوله بان هذا الكلام)
أي قول الحش الجبالي
يكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر
(قوله بالحق الاول شامل)
هكذا وقع في الشرح التي
رأيناها والمواب والحق
الثنائي شامل لذكر كلام

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن أن يقال المراد من جهة التي تقرر وتنفق على الوجه المتطابق لقواعدها
أو ابتداء عن الالهام (١٩٦) والتي للعلوم كما يقال صبح الخير وصبح الحديث ثم المقصود ان الالهام ليس سببا ثابتين

وان كان لا يقتصر عن الالهام
العلم (قوله والتمحيص
يوم الخ) هذا لما كان
المراد من الصحة مقابل
الفساد وان كان المراد منها
مقابل الانتفاء أي الثبوت
ليوم كون الالهام من
أسباب المعرفة بالانتفاء
وان كان المراد منها مقابل
المرض فيسوم كونه من
أسباب المعرفة بالمرض مع
أنه ليس من أسباب المعرفة
مطلقا (قوله والكلام عنها
في التصديق) فالحال ان
يتم ذلك الا ان يقال
ان العلم لا يكون الا أمرا
تصديقا والمراد من الكلام
ذلك لا الكلام الذي في
بحث أسباب العلم على أنه
أينما غير مسلم لكن يؤيد
ذلك تعدية المعرفة إليه
حيث قال بصحة التي
ولم يقل معرفة جهة التي
(قوله فادراج عند الصحة
أشاره الى هنا) لان الصحة
يعني الثبوت والتبوت اما
رابطة أو محمول وعلى
التقديرين قائم بالثبوت عن
تصديقي

في بحث الحديث
(قوله غلب فيها بيم) كان هذا ميل الى قول من قال أعمل ما علم قائمت صحة الدين والا ولي أن يقول كما
قال العلامة البيضاوي أنه ليس لما يعلم به لأن صفة قائل لما يشك به قياس وأن يجعل التعليل في كونه أنها لما سوى الله تعالى

بل فيه دفع لعل الخصر وأن هذا من ذلك ولم أن مقصود المحقق من قوله وليت شعري
كيف يتطيل التفتيش أن من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا ينجح التفتيش الذي يقتضي أن
أخبار المثبتين فيصير في ثم به إيهام التفتيش لكنه يرتفع بأدنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ)
يقول لو كان الالهام من الأسباب الثابتة ثم بالنسبة الى عامة الحقائق لكان حصر الأسباب الثابتة في
الثلاثة وعجاجة في دفعه الى ما يحتاج في دفع التفتيش بالحس والتجربة والوجدان وهو أنه ليس لهم
فرض متعلق بتفصيلها وكان الحكم في جميع ذلك العقل فلذا أخرجوه في العقل وان كان يشتد
الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لحكمة الحقائق فلا يكون داخل في القسم
اذا قسم الأسباب الثابتة لساير الحقائق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص
الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد التي أينما والتخصيص يوم كونها من أسبابها
(قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر الخ) لان التثبت من أخلاق الصحة عند الفساد والمرض (قوله
وليه استدراك الخ) لأنه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالتي قبل للمعرفة بتدليل التصديق
والكلام عنها في التصديق فادراج فقط الصحة إشارة الى هذا (قوله وإيهام خلاف المقصود) لان
الصحة هناك على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل للرض وعلى الثبوت وعلى معاقبة التي قواعدها
إرادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود فيلزم المراد بالتي الحكم الذي هو الوقوع
والادراج وعلى جهة معاقبة قواعده وقد فسرها في شرح للناسد في بيان تحقيق معنى التصديق
والكذب بهذا المعنى فظهر صحة وفائدة أدراجها الإشارة الى أن المراد بالمرقة التصديق
التي ولا يخفى أن ما ذكره المحقق قوله وجوابه الخ يرد حله على معنى المتابعة خلاف
التبادر ولديه استدراك لأنه إذا كان للمعرفة يعني العلم تكون المتابعة متبينة في مفهومه وإيهام
خلاف المقصود (قوله كما كان معنا غير مرضية) لأنه قد جزم الشارع فيما سبق بأن العلم عدم
لا يتعلق على غير البقايات حيث جعل التجمل على الانكشاف التام يعني عدم أحوال التفتيش حالا
وما لا فلا معنى لإيراد كلمة كان للمعرفة بالعلم (قوله غافل) وجه التأمل ان عبارة المصنف
لا تدل عليه صريحا والسبب قد يطلق معنى الإدراك مطلقا فليشمل على ما يشعر به قوله فيما سبق
ولكن ينبغي أن يجعل التجمل الخ حيث فهم التعريف أولا وخصه ثانيا فان قيل حصر الأسباب
في الثلاثة قرينة صريحة على أن ليس المراد بالعلم مطلق الإدراك لان أسبابه كثيرة كالمخبر انقرون
بالصدق والالهام وحيد الآحاد والارواح الصادقة قلت يجوز أن يكون الخصر للأسباب المتعدية بها للثبوت
لهم بلا تخلف وهذا التردد كاف لإيراد كلمة كان (قوله إشارة الى وجه التسمية) أي إنما ذكر هذا
التقدير في التعريف إشارة الى وجه التسمية والتسمية فان العالم مشتق من العلم يعني الصلاة غلب فيها
بمعنى كلامه لما يحتم به ثم معنى به ما سوى الله تعالى من الموجودات لأنه مما يميز به العالم
(قوله وليس من التعريف) أي ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الفلاح ولا يلزم الاستدراك

(قوله نوع جزالة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزاء الخ) سألته ان قوله العالم يحدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كذا فلا بد ان يكون موضوعه كذا ضرورة ان ما كان موضوعه جزائياً لم اجزاء فليس مسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزاء فلا يقتضي ان يكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل أنا صرح به لان حدوث التقويم السكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الأجزاء فكذلك قال أجزاء العالم محدثة هذا لئلا الآية وحدها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات التقويم السكلي وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك التقويم وبذلك يكون قد أقد حدوث (١٩٨) كي شي عما سوى هذه الكلمات والجزئيات ولذا قال أبو أليخ في الرد

وعوامس لكن جنس وليس لها تنجسوع بحيث لا يكون له الزوال بل أجزاء فيتبع جمه انتم كلامه فان قيل عبارة للصف صريحة في ان العالم اسم للجميع حيث قال بجميع أجزاءه حدث دون جزئياته في تغيير كلام للصف بما ذكر نوع جزالة فتلا لا بد ذلك فان قوله العالم بجميع أجزاءه حدثت قضية كلية متناهية كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزاءه حدثت لديه إشارة الي ان كل جنس من الأجزاء حدثت مع حدوث الأجزاء التي يتركب منها في الخارج ومن تركب منها في الخارج يتركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فلو ألع في الرد على الفلاسفة هذا وقضوا في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها حقائق الاطالاب وما ذكرناه أقرب الي الفهم والصواب (قوله والشئور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتبعه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالوجود والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية تتغير قديمة بتزويها بمن ان الصورة الجسمية طيبة نوعية لا تتعدد الا بأور خارجة منها من كونها فلكية أو عنصرية ثرية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلق المتناسر عن أفرادها الشخصية لان طيبها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بعينها بمن ان الصورة النوعية طيبة جسمية متحققة في ضمن المتناسر أو أوضاعها المتتالية لا آثار الحقيقة غير قديمة بحسب تواردها تلك الأنواع عليها فيجوز خلقها من أوضاعها بطريق الكون والقساد بأن يخلق الهواء صورة النوعية ويلبس الصورة الثانوية والممكن حتى يجوز أن يكون نوع الزل حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلقها عن طيبها الجسمية وحاصل المنع أن للشئور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل ذلك بقوله صور الاستعدادات أي المتناسر الأربعة قائماً باختيار تركب الجسم منها تسمى استعدادات وباختيار تحلله اليها عناصر في أربعة التواليد الثلاثة أي المائتات والحيوانات القديمة بالوجود والصور بالصور المتناسر باقية على حالها في أربعة التواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الاتراك ويركزها وهي قديمة بالوجود وعدم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من القدم الى الوجود كما ذكره فيقدم صور النوعية المتحصلة يمكن عنصر بالوجود بحسب تواردها أفرادها والا لم تكن التواليد قديمة بالوجود فلا معنى لكون الصورة

على الفلاسفة (قوله لكن بالوجود والجنس) يدل على تناول الصور في كلامه للجسم والشرعية ويكون قوله بالوجود واجبة الى الصور الجسمية وقوله بالجنس واجبة الى الصور النوعية لا بقديمة عدم لكن بالجنس ليس نفسها شخصياً ولا نوعياً بل حسباً فقط (قوله لا تتعدد الا بأور خارجة) منرى قياس يرمي به على ان الصورة الجسمية طيبة نوعية أي حادثة واحدة حدثت كراهة وهي وكل ما كان يميز ما صدقته بالجزئيات دون الأور الجوهرية القائمة بترجيعة واحدة ومطابقة نوعية (قوله من أفرادها الشخصية) أي عن كل

واحد منها على سبيل البذل لان جميعها والأجزاء المكون من طيبها النوعية أيضاً أذن هذا الطيب يقتضي بقاء الفرد والشرع أني النوعية فرداً لما قلنا ان كل جمیع الأفراد جسمها انتم الطيبة أيضاً وكذا يقال في خلق المتناسر عن أوضاع الصور النوعية (قوله للمتتالية لا لآثار الحقيقة) يراد عن الصور النوعية صفاتي متباينة فان استناداً لا للحقيقة إلى أمر واحد دون مبادجوهية تتعدد فيغير حصول واستعدادها الى الواجب الذي تستوي عليه الى التكل غير معقول أيضاً (قوله كالمركة) أي كان الحركة كالتلكبة قديمة بالوجود خالية بالتخص عدم (قوله والا لم تكن التواليد قديمة بالوجود) أي إن لم تكن الصور النوعية في التواليد قديمة بالوجود لم يكن التواليد قديمة بالوجود لانها الملائم تكن قديمة بالوجود غير خلق المتناسر للوجود في أوضاعها من تلك الصور النوعية الأربع

وحيث تلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت عليه به إذ لا يجوز خلوها من صورة لم تكن التواليد قديمة بالصور وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أي جسمية كانت أو نوعية (قوله يصدق على الصور النوعية) أي لها قديمة بالصور لأنه أراد به النوع الاضائي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر وأعرض الفاضل الصام على هذا الجواب بقوله إن أرادنا النوع الاضائي أيضاً منع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجيب الفاضل الكفوي بأن الصور النوعية ليست من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية المتصورة وهي تحت مطلق الصورة النوعية المصورة لتلك جنس تحت جنس فتم المنع (قوله أيضاً يصدق على الصور النوعية) أي بأخبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية بأخبار شموله النوع الحقيقي أو الفعلي يصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للحقيقة والمشهور لأن النوع الاضائي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر وأعلم أن من المشتبه من أجاب عن الفتح غير ذلك إذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور أعراض الحش على الفتح بغير آخر إذ جعل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

النوعية قديمة بالجنس وبغير حدوث نوع البذر لم أنه يجوز الأغلاب بحسب الكون والفساد في الأفراد المتضمنة من كل نوع لكن الفتح ترك ذكر الجنس وقال إن الصورة مطلقاً قديمة بالنوع بدلاً من هذا التحقيل للنوع من الاشكال أو أراد بالصور النوع الاضائي أمعي للتدريج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله فبما بالأخانة إلخ) أي فبما قيام بأخاته إلى البين أو للملك احترازاً من قيام الولوج ببلاته فإن مثله استثناء عن الحل لأن يكون تمزجاً بهنسه إذ لا يخبر الواجب (قوله لا ينجز إلخ) يعني أن تعريف قيام البين بالثبات يصدق على المركب من بين وعرض قائم بذاته الب "تبرير المركب من الحش وبطية البارحة" بسبب التأليف فله يصدق عليه أنه متميز بشيء غير تابع لغيره فحينئذ شيء آخر مع عدم صدق الفرق أمعي قيام البين عليه إذ لا يتصور أنه ليس بين تفكيك يصدق عليه القيام بالثبات المختص به وبما حررنا أنه اندفع ما قبل في دفع هذا التفتش من أن الوحدة النوعية متبصرة في قسم العالم إلى البين والعرض والصور للفرقة أمسا هي من اجتماع القسمين لأن هذا الجواب أمسا يتم أن لو قرر عبارة الحش بأنه يتحقق في الصورة المفروضة من القيام بالثبات فيكون جيتام أنه ليس بين ويكون المفروضه أجل انحصار القسم وليس كذلك بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام البين بالثبات ولا يصدق للفرق لأنه يخص بالبين وهو ليس بين وحينئذ لا تائدة في أخبار الوحدة النوعية في القسم كما لا يخفى وأما قال لا يتصور لأن بهنهم ذهبوا إلى أنه عين فله عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة لها أمراً اختيارياً غير وجود

الصور النوعية وأعرض بأنه كان على الفتح أن يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالصور غير أن صور السالكين أدق تصوير حيث لا دلالة على الخصص في الصور فضلاً عن ورود الصور حيث أن كلامه أي الفتح هو يصدق فزود القول بالتقسيم الجنس تصور النوعية دون الشيء إلى الفلاسفة عزو من لم يدقق الشتر في كلامهم فكان الاتوام عدم تنزيه عن الحدود الزائفة

سواء كانت اضافية أو حيزية كما تنزه الاجناس لم الأنواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشعبة قديمة بالجنس قدر لهذا موضع جدير بالذكر (قوله لا لا يخبر الواجب) أي فلو لم يقيد بما لا تنفع التعريف به ممكناً (قوله مع عدم صدق الفرق) أي لا يتحقق التعريف به بطلاً (قوله في دفع هذا التفتش) أي الخدأ أوردته الجواب بقوله لا ينجز إلخ (قوله أجل انحصار القسم) أي قسم العالم إلى البين والعرض (قوله وحينئذ) أي حين أن كان المفروضه نفس تعريف قيام البين بالثبات بأنه غير مانع لا أبطل انحصار القسم لا تائدة في اعتبار الوحدة النوعية في القسم لأن نفس التعريف مما سبق على حاله ويرد عليه أنه كانت الوحدة متبصرة في قسم العالم إلى البين والعرض اعتبر في كل قسم ضروري أن ما كان متبركاً في القسم متبركاً في القسم وهذا يكون الوحدة متبصرة في التعريف أيضاً لا يصدق التعريف عليه إذ الوجود في ثلاثة المفروضة كيقين لا شيء واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومة إلخ) أي لا لا تنفع بالصور المركب من تلك الجواهر والهيئة لا غير موجود لعدم وجوده جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متميز بذاته وأما الحقيقة المتكسرة نوحاً آخر قوله لا يتصور حيث قال وأما قال والمفروض

ليس بين إشارة إلى أن الكلام هنا في أجزاء العالم ومن أفراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من أفراد الجسم لا يقال يلزم قووم الجواهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازها في الحقيقة الجوهرية لتوحيده دون الاستحالة والاعتناء وأيضاً قال الشريف العلامة الحلي هو تقدم الجواهر بالعرض الحلال فيه للتأخر عنه أو تقوم به هل أن يكون محولاً عليه بواسطة وأما قومه به على أن يكون عرضاً حلالاً في جزء آخر جوهرية كما في السرير فلا استحالة فيه وقد مرّح به نقاب الدين الرزقي أيضاً أنه تم اختار في الجواب أن الوحدة متبعية في التعريف لا اختيارها في التسمية (قوله) وأجيب عن الاشكال المذكور (الح) فعب هذا الجواب العلامة الكنتري بقوله وأنت خير بأن هذا الذي مع كونه خلاف التشديد يقتضي كون هذه المادة حيزاً واسطة بين العين والمرض مع أنها من الأفراد الشخصية لا جسم فطناً له قابل (قوله) ولا يقتضي (الح) جواب عما يقال إذا كان الحيز عارضاً قد مجموع بواسطة الجزء يقتضي تعريف قيام المرض به إذا قبل المرض معرفتاً يكون مخبراً كاملاً شحز غير، ونحو السرير كذلك مع أنه ليس من المراد قبل المرض وحاصل الجواب أن قيام المرض ليس معرفتاً يكون مخبراً كاملاً شحز غير مستقلاً بل يكون مخبراً (٢٠٠) كاملاً شحز موضوعه ونحو السرير ليس كذلك بل هو تابع شحز جزئه (قوله)

نكفك يكون جزءاً للوجود وأجيب عن الاشكال المذكور بأن معنى التعيين بنفسه ان لا يكون عرض التعيين له بواسطة في المرض والتعريف لذلك المجموع أيضاً عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا يقتضي تعريف قيام المرض إذ لا يقتضي على ذلك المركب أنه متعيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله) ليس أمراً آخر بل عين وجوده (الح) اصله أنه قد أظهرت فيما بيننا ان معنى وجود المرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواهب بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية والتفريع فسر به بأن يكون وجود المرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وتنبه به بمعنى أنه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيل به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولما علل امتناع الانتقال به وردة السيد السند به ليس بشيء إذا بقا وجد السواد في نفسه فقام والجسم ونحو الله فيها يصحح المفارقة بحسب المقادير وأيضاً لمكان موت الشيء في نفسه مغاير لمكان حيوته غيره لأنه كثيراً ما يتحقق الأول دون الثاني فإن اليأس يمكن حيوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته بسواد وإنما كان الامكان متباين فكيف يتحد للمكان أي التبوين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التقاسيم كالشهور والصوره أعادها (الح) فيه ان التعليل باستماع الانتقال بأية

وغل الله (الح) قل عن الحقي الخيالي أن هذا أيضاً يتم إذا كانت المادة الخارج والتعريف ماداً كانت لتفسير ثلاثة وأيضاً لا يدل إلا على تباين للتبوين لا التباين لصحة قولنا وجد الجواهر فوجد الانسان (قوله) وأيضاً لمكان ثبوت الشيء (الح) تنبيهه على المحققين بقوله تعبير الامكانين معنى هل تباين للمكانين المعنيين هما

التبوين وهو أول إشارة (الح) قوله كالشهور والصوره أعادها (الح) فيه ان التعليل باستماع الانتقال بأية ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الأعاد الأخرى ان الصورة يتنم قطعاً عن الجواهر مع أن اعتبار ذلك محقق قطعاً وان كانت الجواهر لا تقوم بل بالامر الممكن وبالجملة يجوز أن يكون معنى الامتناع أمراً آخر دونه الأعاد المذكور قد مر (قوله) فقل عن الحقي وجهه أنه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح أنه وذلك لأن العبارة المشهورة كانت جملة فاق قاعدة في ذلك التفسير إذا كان مجزئاً أيضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز (الح) لا يمكن توجيه عبارة بوجودين آخرين وجوب أحدهما لها بمعنى أن وجوده في نفسه هو وجوده معاً وجوده في الموضوع وقيل به بأنه بما هي بمعنى أنه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون ثباته فيكون الموضوع من جملة هذه وهذا يستلزم بعض المحققين صحة ظاهر غير الشارح فقال أقول والتعريف ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لأن عين المرض أنها هو عين الحيز فليس دخل في تعديلات الأعراض فإن أراد الشريف بقوله أن له وجوداً في نفسه وجوداً في الموضوع أن له وجوداً بالشرط أي ما عتبت فسر لكن ذلك لا يقتضي اعتبار الخارج في التعريف بل لا بد من اللاحق للثبوت بحسب للتبوين وطسب وان أراد أن له وجوداً شخصياً في نفسه وجوداً شخصياً في الموضوع فشرع له أقول وهذه المسألة من حوحدات المسائل الحسية التي صحت على أفكار جهود التثقيب وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين ليس احدهم المسائل المتناحرة الى الفلزات والنفط والادق من نظر العوام والجمهور (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره القائل به السكوني في نكتة تفسير الحاشي بطول والعرض والسمك المذكورة في كلامه بالفتح وقال الحقلي السكتري ليس الوجه هو ذلك بل ان للهيئة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العرض العميق اوردوا عليهم انه تعريف للجسم بطولها له غير لازمة لان الابعاد الثلاثة لاختلاف كونها أمورا عرضية تجسم جازئة التبدل ليس مثلاً الجسمية حصول الابعاد بالمثل لا يجابوا بقولهم المراد بالطول العرض العميق ما يمكن ان يقرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو التقسيم يعني القابل للتقسيم اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالمثل فبرجع التعريف الى تعريف الحكيم وينفع عنه القصد الذي ذكره فلهذا هو نكتة التفسير بالقرض (قوله لا يوجب اشتراط الثانية) اشتراط الثانية قول الحاشي من للهيئة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وساحته ان الجسم (٣٠٦) يحصل بوضع أربعة أجزائه

أولاً أربعة أخرى وثانيه الثلاث من للهيئة الى ان قطع البدين عن اثنين في السطح لا يفتني التركيب من السطحين بل يكفي في ذلك خط وكفاية من الثانية جزئاً من نصراً أقل ما يركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثون قطعة لثلاثه يعني يكتفي في التقاطع أربعة أجزاء من مائة كالحاشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الأربعة خطأ بالقياس الى التسويين الآخرين (قوله وبما ذكرنا نظريتنا الاختلاف في عبارة الحاشي) قال العلامة

يعني الجسم للعرض الخ) يعني ليس المراد بالعرض والسمك ما هو المتعارف أصح الابعاد الثلاثة المتقاطعة على رؤسها قائمة بل التسوي الأخر وهو البدن القروض أولاً وثانياً وثالثاً لأن كلف الجسم من ثلاثة أجزاء أصحاً يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان وضع الثالث على سطحهما فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهري فلا يستداه القروض أولاً طولاً وثانياً عرضاً وثالثاً عمقاً (قوله ليس يحسن) فقاطع الابعاد الخ) أي يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله يتحقق الابعاد الثلاثة (قوله ود أن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثانية حصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنب الثالث فيحصل العمق بأش يتألف مثلاً جزءاً أ ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك الاختلاف في عبارة الحاشي قال قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وإن حصل به الزوايا القائمة على هذه الصعود فالوجه فوقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في التوافق أهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تميزه في حكم الشكوك فيجوز وقوع الجهة المقابلة صفة له على نحو ما قال القائل الحاشي في حاشية الطول ان جملة كثرته بأربعة في قولنا ثلاث كثرته بأربعة صفة لثلاث لما يتغير الموصول أو بأن كل الجسم في حكم الشكوك ثم ان قاطع الابعاد على القوائم في المخطوط الجوهري حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف هنا فلا يرد

(٣٠٦ — جواهر العقائد أول) السكتري لا وجه شبه هذا الاختلاف الى عبارة الحاشي دون عبارة التوافق قال جبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجنب أحدهما ثالث فوقه رابع وللتبادر ان قوله فوقه رابع صفة لثلاثه ذلك زاد التعريف وأو العطف فقال فوقه رابع إشارة الى انه مسروق من ظاهره فثاناً توجه عبارة الحاشي بذلك انما قيل عليه عين الحقيرة أو ان قوله يقوم على من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجهة الفعلية صفة لاحدهما لان حذف الموصول أو جعل في التثنية من حذف الملقب وفي التوجيهين الفصل إلا جني أي بين الموصول والصفة على الأول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي قاطع جميع الابعاد الثلاثة بل أصحاً يحصل به قاطع الطول والعرض وقاطع العرض والسمك وإنما قاطع الطول والسمك فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا ثلاث كثرته بأربعة) في الطول ومنه أي من التثنية الجمل ما ذكر فيه وسبق للشبه وحده كقولنا ثلاث كثرته بأربعة لم يرد وصل مواهب الى طلبت منه أدم أطلب كالمثلث اءه وكن بأربعة فعل

فقط ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياً به فاعلا له والا لم يكن جهة ولا كونها مبتدأ ومبرأ والا لوجب كآية كبرى في أنه صرح في حواشي القول بأن كثر أياً به خبر للعلان وكأليت خبر كان وأن كونه صفة بأحد التأويلين نكبت ولما نسب القول به هنا إلى الجلي لكنه غير متقدم على الجلي أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطاً) وذلك لأنه لما صار أحد الجوانب أعني الجوانب المشتركة بين الأضلاع الثلاثة متقى إلا بما لم يبق شيء من تلك الأضلاع الأربعة وأحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا أن الزاوية هي الجهة الخاصة عند تلاقي الخطين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الأرض من هذه الطبيعة الزائدة أمور ثلاثة أحدها أن كون الزاوية ما له ال تعدد اصطلاحات في معنى فقط الجسم ثانياً في المفاصلة بين كلام الشارح وكلام صاحب اللواقف فإن مصدر كلام الشارح يرد أن الزاوية ليس تعقياً وصاحب اللواقف حكم بغيريته وثالثها دفع المفاصلة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٢) كلامه يفيد أن الزاوية معنوية وآخر كلامه يفيد أنه تعقلي حيث قال بل هو

ما قيل أنه إذا كان أحد الجوانب متقى لم يكن ضلع الزاوية خطاً ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وإن كان تعقياً راجعاً إلى) المقصود من هذا بيان قلادة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفته لها في اللواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح قوله بل هو زراع في أن التعقيل الذي وضع فقط الجسم الخ أن فقط الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك أنه زراع تعقلي يعني أنه ليس زراعاً تعقياً يعني كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون فقط الجسم في اصطلاح موضوعاً للتركيب من جزأين وفي اصطلاح مشترك من ثلاثة في اصطلاح مشترك من عتبة إذ لا متاحة في الاصطلاح وأن كان زراعاً تعقياً يعني أنه زراع في معنى فقط الجسم بأنه هل يقتضي بمقتضى التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالنتيجة على الزراع المعنوي يعني الراجع إلى الاصطلاح وصاحب اللواقف أثبت معنى أنه زراع في إطلاق اللفظ بحسب الفرق وأما فلا مفاصلة بين كلامهما (قوله أي معاً في قواعد الخ) إذ معنى الأقسام القرصية هو فرض شيء غير شيء بحسب التقط كلاً ومعنى الأقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وقائدة إيراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقصده لصوره أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتشابه والفرض العقل لا يقف لعلقه بالكتابات المستقلة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات المستحق الطوسي وبعضهم يفرق بينها لكن إعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه اشتراك الأقسام الوهمي أنه لصوره لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره وثالثاً وجه اشتراك الأقسام العقل هو أنه أمر غير يتقدم في نفس الأمر فتصوره بوجه الأقسام لا يكون تصوراً معاً في نفس الأمر كما إذا تصور الإنسان بوجه الحظيرة فإنه وإن كان متكاملاً

زراع الخ (قوله بحسب الفرق والقلادة) أي بحسب الفرق القائم فادع توهم للمفارقة بين نفي كون الزراع الخ كذا واصطلاحاً وبين إثبات كونه بحسب الفرق وهذا وقد ظهر بما ذكر أن الزراع العقل يطلق على ثلاثة أشياء أحدها المعنى للشهود الذي هو معاني الزراع المعنوية وثالثها الزراع الراجع إلى الاصطلاح وثالثها الزراع في أنه لا شيء هو بحسب الفرق والقلادة وهذا الأخير مجاميع الزراع المعنوية فإتقان بعض الفلاس وهذا

زراع معنوي فالظاهر أن نسبة هذا الزراع فقطاً لمعانيه الزراع المعنوية المعنوية في عدم ترتيب ذلك القادة عليه أنه مختصاً من غير مولا تأخذه (قوله بحسب العقل) متعلق بفرض وتوهم كآية حال منه ومعنى كونه كلاً كلمة متعلقة وحاصلة أن الأقسام الخاصة من فرض العقل شيئاً غير شيء كآيات كما لوحظ بأن الاستعداد للفلاقي قبل الفسدة بإشاعة مثلا وكذا كل قسمته فإن العطف بمقتضى الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي يفرق الأقسام الوهمي فإن الأقسام عليه أجزاء معينة لأقبل الاشتراك في الفرض الخ كذا في جزئي أي متعلق بالجزئيات وأما كان كذلك لأنه إنما يأخذ من الحواس ولما كان إدراكه متعلقاً على ما يأتي (قوله وربما لا يقدر على استحضار ما يقصده) أي ما يريد تحصيله أي يقف عن الفسدة إنما لصوره التي للرد فسته أو لأنه لو لم يقف لزم قدرته على أكثر غير متعاقبة ولا شيء من القوى الجبرانية كذلك وأما العقل فلكونه جوهر مجرداً ممدركاً بالكتابات والمكنى بطوريه في جزئيات غير متعاقبة فهو قادر على الإحاطة بما لا يتشابه (قوله وبعضهم لم يفرق بينها) أقول الفرق بين الأقسام الوهمي والفرضي عما لمس عليه الفلاس ومن لم يفرق بينها فقد قصر وظل عما لا يحس

المتكلم عنه (قوله) أنه غير متحقق في شيء من الأشياء (أي يرى أنه لو (٣٠٣) قيل إن كان زيد غير مائع من وقوع

أشهر كذا فإنه فهو ممكن
لكن كلاماً صحيحاً حتى
أشترطوا به على المرتب
الجزئي ثم دفعوه بما
يقول الجوابية هنا (قوله
ولعل الحاشي تركه الخ)
جوابه ما يقال في ما يحمل
الحاشي القرض لذلك
على التجوز العقل يستقيم
عن التقيد قال بعض
أفاضل المختصين ولو قال
الشارح ولا خلاف في قوله
ولا فرضاً لكان أمراً
بمفعول وأدب المتكلم به
وهو نظر صاحب (قوله
الجزءات) مئة متع
لأنه إن الذين على مفسره
اللفظ هو القام بقرينة
ومع قيام السبب بذاته
عدم تبيينه بغيره
فكون الجزئات متفرقة
عن أصل القسم بلا أدل
فتح المصنف بما من ضيق
العلم وقد يجب أن
قانع أن يقول لا أمر
أه لا معنى له إلا ذلك
وإن تسمية العلم بجزء
أصل المصنف فلا خلاف
فصنع كذا (قوله
متأخره بقرينة) أنه قد
عرفت أن حاصل هذا

أنه لا يمكن أن تصور التجزئات والاشتات لكونه غير مطابق لمثل الأمر وهذا معنى قوله أي
مطابقاً لواقع والأصل في فرض كل شيء يعني أن الترادف عدم أصله فرضاً عدم التبعيض القرضية
للمطابقة لما في نفس الأمر لا عدم مطابق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لأنه غير متحقق في شيء
من الأشياء أنه لا يمكن فرض كل شيء وتصوره حتى يهدم نفسه وبما قرأنا في المتن ما قال بعض
المفوض أنه لا خلاف في أن هذه التكملة في حيز التبعيض لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحاشي في
كثيرين إذا القرض فيه متحقق كالفروض كما بين في موضعه لأن القرض المتبعيض في الجزئي الحاشي
يعني التجوز العقل لا يمكن تقدير الشيء في تعريف التبعيض أمراً ملائمة للعقل وتصوره أنه غير
متحقق في شيء من الأشياء على ما حققه ولو حمل القرض في حيزه الشارح على معنى التجوز العقل
في يمكن حاشية إلى فقيهه بالمطابقة فإن يجوز أنفسهم متحقق كجوز اشتراك الجزئي وإن لم يكن
تصورها متحقق ولعل الحاشي تركه لأن الأول أسبق إلى التبعيض (قوله) وأن أكن دونه الخ) أي
وإن أكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالجزءات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر
العين الذي ثبت وجوده والجزءات ونحوها في بيت حاشية في خارجة عن القسم (قوله) لا يقال
أحياناً جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا بد أن المقصود حصر ما ثبت وجوده إذ لو كان كذلك
لبقى أحياناً أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أي الجزئات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينفي
غرض المصنف أنه مقصود بأن حدود العالم بجميع أجزائه الثلاثة موجودة والمتبعض الموجود
وأما لثباته في أحياناً جزء لا يدل الدليل على حدوثه لأن الدليل المذكور على ما سبق
أما يدل على حدوثه لأنه كون في حيز والجزءات لا حيز لما لا يدل على حدوثها وما قال القائل
الحاشي من أن هذا الاعتراض على هذا القدر مع الجواب بينه الاعتراض الأول مع الجوابين
الذين ذكرهما الشارح فيما سأل في قوله ومنها إجماع الخ فليس بشيء لأن الاعتراض الذي ذكره
الشارح منع لصرف الدليل أمراً العالم أما اعتراض أو أجسام أو جواهر بأن لا نسلم الحصر
لذلك جزاء كونه جزئاً والجواب إثبات التمامية بأمر المقصود حصر ما ثبت
وجوده فالجزءات خارجة من القسم والاعتراض الذي ذكره الحاشي بقوله لا يقال الخ اعتراض
على هذا الجواب بأن لا نسلم أن المقصود حصر ما ثبت وجوده لأنه يناقض غرض المصنف فهبتاً
الاعتراض والجواب متأخر عنه بحرية كما تنبأ به القلمة العلمية قال القائل الجوابي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال لم أن وجود الجوهر المبرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ أمر من ثابت
بالدلائل القطعية فيثبت أن يكون بعض منها قدماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوثه ولا خلاف في
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لأن أحياناً وجود جزء كذلك متحقق خلاصة الدليل
على ما سبق أن كل ماله كون في الجزئ فهو محل الحركة والتكون وكل ما كان كذلك فهو حادث
أولاً شك أن وجود الجزئ بدون التكون في الجزئ عرف فيكون حادثاً لثبته فلا معنى لعدم دلالة
الدليل على حدوثه (قوله) وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح في ما قبل
وهو الجوهر احترازاً عن ورود التبعيض الخ بأن مثل هذا المتع ولزم على قوله وأما مركب من جزئين

السؤال أن الجزئات وأن لم يكن لها ثبوت لكن أحياناً يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر من حاجة إلى قول الحاشي
وإن أكن دونه بأن المقصود الخ لأن هذا اللفظ بينه اللفظ أي لا الاعتراض الأول

(قوله وهو أنا يعلم من أجزاء الخ) فإن التي سلمت بثبت وجوده ولم ولا يمكن طلب موجوده (قوله لا ياتي غرض التصرف) وبعض المتأخرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال بأشياء اليه الشارح من أن المختصر مقصود على المسائل بل الغرض الإرشاد إلى وجه الاستدلال على حدوث مدلول أحد الأسباب الثلاثة على وجوده مع إثباته على مواضع الخلاف فيه تأمل (قوله حيث) أي حين يفيد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منه العلامة الكثيرة حيث قال لا سلم أن المستقيم مطابقاً للكرة (٣٠٤) الحقيقة الأولى أن وجود الخط المستقيم بالضرورة لا ياتي الكرة الحقيقية وقوله

لا فائدة (الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وأما هو اللازم من المألوف الذي ذكره لأن لا وجود عند الناس بالجزئين أما هو الخط المستقيم بالقول (قوله هو لا على غلة الشارح) فالعلامة الكثيرة الشارح لم يجعل منه وأما نصب قوله لم غلة الأجزاء غير مقسم دالاً عليه التثنية هو الحق وهو أفراداً تماماً إذ لا ياتي على من تثبت التكسب التكاليفية أن مرادهم بالسطح المقروض هنا هو السطح المستوي كما صرح به في المراتب لأن إثبات الجزئية حيث أنه أظهر بل لا ياتي هذا الدليل إلا به كما لا يخفى على النصف والي كون هذا التقييد مباداهاً أشار حاشيته للشارح بقوله لم غلة

وهو الجسم بأن يقال أن حصر التصرف للتركيب في الجسم منوع بل هو أن يكون للتركيب حاصل من جوهرين مجردين فلا يكون جهاً لم لم يثبت إلى هذا المقام ولم يقل كالمسلم (قوله لا فائدة) لغرض وإن الخ) بهذا جواب عن الاعتراض الأول يعني ليس غرض التصرف من قوله والعالم بجميع أجزاء الأجزاء مطلقاً بل الأجزاء المطلوبة الوجود لا المقصود منه إثبات الصانع وصفه وهو الغاية من أجزاء المطلوبة الوجود لعدم وإن حدوث الحاصل أي الجبروت لا ياتي غرض التصرف (قوله واحتمال التركيب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاشية أن التركيب من الجبروت وإن كان محتملاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد فلما لم يثبت اليه التصرف وأوردوه بعبارة فبدل حصر التركيب في الجسم بخلاف الجبروت فإن كثيراً من الناس قالوا بها فالتفت إليه وأدى بعبارة التثنية (قوله أي مستقيم لأن اللازم الخ) يعني أن تغير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو وإن يوافق إذا لازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تغيرها بجزئين أو أكثر وجوداً لخط المستقيم ضرورة أن ما به النفاذ من الكرة يكون متعلقاً على السطح فيكون مستقيماً بالاستقامة وإن كان وجوده مطابقاً لخط بالقول سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم مثلاً فكل كرة حقيقية خادمة لأن وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو كون للخط بحدوث يشار إلى طرفه الشارح حسب لأنه طرق وبعبارة عامة له والكرة الحقيقية غير متعالية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية وإن كان متعالية في المقدار يعني أنه يمكن أن يفرض بقدر محدود لما قيل أن وجود الخط المستقيم بالفعل لا ياتي الكرة الحقيقية ليس بشيء وأما قال بالفعل لأن الخط المستقيم بالقوة وجوده فيها خادمة يعني أنه لو قسم حصل المقطوع المستديرة ولا ياتي الكرة الحقيقية وأما فلما خدعهم لأن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستقيم موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق جارية الخش ولا يعني أنه لا فائدة حيث أنه في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والآن فكان فيها خط بالفعل الخ كان وجود الخط المستقيم مطلقاً ياتي الكرة الحقيقية أهم إلا أن يكون بناءً الواقع وأيضاً أيضاً لم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً هو لا على غلة الشارح على ما قاله بعض الأفاضل والظاهر من عبارته أن المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حساباً مطلقاً سواء كان مستويماً أو غير مستويماً

الأجزاء غير مستقيم إذ لو لم يكن السطح المقروض هنا مستويماً لم تصح هذه الملازمة أه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه يثبت أما أولاً فلا خلاف عطف شرطه بهذا الدليل القاطع بأن قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعاً مع أن قوله لم غلة الأجزاء غير مستقيم يأتي منه تماماً لأن الكرة المقروضة لوروست على السطح المستوي تكون للنفاذ حيث أنه بجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وأما ثانياً فلا حاجة لأن وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح المستوي ياتي الكرة الحقيقية لأن ذلك أمر اعتيادي حصل من وضع الكرة على السطح المستوي بخلاف ما إذا وضعت على السطح المستوي وماذا يميز بين حصول الخط المستقيم بالفعل أو وضعه أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو المثالي لكرة الحقيقية

(قوله وقيل في توجيه) الفرق بين هذا التوجيه والوجه للتران لهذا الجميع بين الشكل الاتريدينا وبين المجموع ثمة
والدعوى الحساب هنا ومن الاستطاعة ثمة ومنه للفاعل هنا ويقطعون ثمة والرداء براتب الاعداد الاتحاد والشرائط والملكات
والاثر هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله ومنه للفاعل هنا
والمعقول ثمة مخالف لآ قوله العلامة الشكوكي حيث جعل الضارح مبنياً بالمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهذا كلامه بضمه
والظاهر ان قوله بعد بصيغة الضارح المجهول من المد يفسر الشكوكي ومنه عند الشكوكي من الواحد الى العشرة ان كانت مرتبة
الاعداد والعشرة مددودة منها على أنها عبارة عن عشرة اعداد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة
العشرة التي هي عبارة عن اعداد عشرة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة والعشرة مددودة منها على أنها عبارة عن عشرة
عشرات تلك المرتبة العشرة من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

استو عامل الاستدلال أنه لو وضع الكرة الخلفية في نفس الامر لا يحسب الحس على السطح
أخيراً بل إن كان التماسه لا يجوز غير متمم لأنها لو كانت بمنزلة لكن في الكرة خاطئة بل إن كانت
أن وضع على السطح المشوي أو غير متمم في وضع على غير المشوي لم تكن الكرة حقيقية لأن
وجود الخط لا يقلل باقي الكرة فأخيلية عديم على ما زعموا تنذر وأحفظ (قوله) يرد عليه أن الخط
جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر (الخ) يعني أن جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير
النهاية أكثر من المراتب التي يمد أي نفس العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فقط بعد بصيغة
الضارح المجهول من المد يعني الاستطاعة وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لتسوية
مرتبة الاعداد أيضاً مع أن كل منها غير متعلية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل
واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الاعداد أكثر من مرتبة
العشرات التي بعد العشرة من الاتحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة الثلاث التي بعد العشرة
من العشرات ولا يخفى أنه يتكلف بيمين عن القيم مع أن العبارة الثلاثة بهذا المعنى ان جميع مراتب
الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد فقط العشر القابل لثقل فليس أن جميع
مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أي أحد عشر الى مالا يتنامى وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من ثلثات قدره فإن ثلثة تعالى يتلقى بالواجب والمكن والتمتع بخلاف
القدرة فيها غلبة ولكن مع كون كل منها غير متعلية خدك فقط التعلقات يجوز أن يكون على
مداه أو يعني التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بأن الراد أن القوة والكثرة في الأمور للوجود
لا يتصور بدون التنامي ومراتب الاعداد أمور وهمية وللوجود من اللغات والمقدورات متعلية
وليس بحيث لأن الأجزاء للوجود في الجسم أفعالاً متعلية وأما الأجزاء للثقل في لا تحق إلى

أه وعلى اعتباره حيث قال ولا يخفى أن هذا غير موافق لما هو المتصالح عديم أي عند أهل الحساب أنه لم يحتل هو ان الضارح
بصيغة العلوم من المد يعني الاعداد قال بل الظاهر خدي أن قوله بعد على صيغة الضارح العلوم من المد يعني الاعداد ولا يخفى
أن بعض المدعيين الجش الآخر باسقاط أمثاله مثلاً في مرتبة الاتحاد الواحد والاثني وأما كل منها يعني العشرة لآخر
وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون وأحسنه تعني المائة التي هي عشر عشرات وهي مرتبة الثلاث وغيرها عليها في قوله
أنه كذا أن جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي في العشرة السكينة من تلك المرتبة إذ لا شك أن المراتب
المتتالية عشرة في كل مرتبة اعداد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الاتحاد
والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث للثنية العشرة أه (قوله) وفيه محتمل حاصله رد الجواب لتذكور بأنه لو تم
لا قد احتلال أصل استدلال الضارح لأن الأجزاء الفعلية لكل جسم متعلية قطعاً والامكانية غير متعلية لكن يمين عديم

للمائة وكذا ان كانت
تلك المرتبة مرتبة للمئات
فالعشرة مددودة منها
على أنها عبارة عن عشر
مئات تلك المرتبة للثنية
من المائة الى المائة الذي
هو عبارة عن عشرات
أكثر من مرتبة المئات
وعلى هذا فقط الجميع
في قوله ان جميع الخ يعني
الشكل الاتريدي أه م
اعترض على قول بعضنا
أعني السالكين ولا
يعني أنه يتكلف الخ
حيث قال وهذا وإن
استعمله الفاضل
المسالكين لكنه ليس
بتكلف بيمين عن القيم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالثقة والكثرة في شيء منها فيجوز أن يكون كل من الحركة والحيل غير متساوي
الأجزاء مع كون أجزاء الحيل أكثر تدبير (قوله قال بعض المتأخرين ليس معنى قولهم الخ) تحرك الأجواب على ما أفاد العلامة
الكنعري أن يقال معنى الاتفاق يمكن لآلئ نهاية أنه لا ينشئ إلى حد لا يتصور ثبوته آخر بل يفتقر إلى فرض فيه الاتفاق إلى
غير نهاية فيمكن ما يوجد في الخارج فهو متناه وإن أمكن هناك العقل أن يفرض أنه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
ولن كان الموجود منها في الخارج متناهياً فيقتضيه القول لا سمح لنا كل واحد من تلك الاتفاق غير المتناهية مقدوراته لئلا
اذ القدرة أساساً متعلق بما يوجد (٢٠٦) . (قوله في الخارج) أي بما يصنع إن يوجد في الخارج على ما قلنا به بخصوص

ووقع الاتفاق من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الاتفاق الغير المتناهية
مقدوراً على حق يثبت
المطلوب لعل هذا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ إذا كل مفترق
قابل بحيث لا تقسم
غير متناهية بل يلزم هناك
خلاف القروض وبك
يمكن لمن يقول أن تلك
الاتفاق الغير المتناهية
حيث توجد موجودة في الخارج
اذ لو وجد هناك ترتيب
بينها وظهرت لها نظر
إلى حكمة التعامل تجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
شمال الجسم للتساوي
المقدور على أجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانها وإن لم يجز فيه

حد كما لا تقب الأعداد والديورات والدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل يمكن الخ)
بني أن كل واحد من الاتفاقات الغير المتناهية التي فيها الجسم يمكن وكل يمكن مقدور لله تعالى
الله تعالى أن يوجد جميعاً فكل مفترق واحد حادث من أحداث تلك الاتفاقات جزء لا يتجزأ اذ
لو أمكن انفراجه بوجه ما مرة أخرى لازم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه يمكنه أن يكون موجوداً
بالخلاصة تحت الاتفاقات المفروضة الموجود فلم يكن ما فرضناه مقترناً واحداً غير قابل للاتفاق مرة
أخرى بل مفترق هذا خلف وإن لم يكن اتفاقية مرة أخرى بوجه ثبت من الوجود القوي
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا القول لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي قوله
والاتفاق يمكن لا إلى نهاية فلا يسلط الجزء لأنه إذا كان الاتفاق يمكنه أن لا غير النهاية يكون جميع تلك
الاتفاقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها تحت الجزء قال بعض المتأخرين ليس معنى قولهم
الاتفاق يمكن أن لا غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى العقل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل كان ذلك باطل برهان التشويق بل المراد أنه من شأنه
وقوته أن يقبل الأقسام دائماً ولا ينشئ إلى حد لا يمكن له فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الأقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان انفراجه مرة
أخرى خلاف القروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الأقسام الغير المتناهية بالفعل
بإمتناع شمال الجسم للتساوي المتعلق داخل الأمور الغير المتناهية في الخارج لا برهان التطبيق لأن
الفلاسفة اشترطوا في حركته الانفعال والترتيب حتى حوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على
تتاليها والنفوس المتعلقة بالاجزاء لندم الترتيب فلما كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية
المتعلقة في الجسم بالقوة يمكنه أن يكون جميعاً متقدراً لله تعالى فيجوز خروجها عن القول
العقل بمقتضى أو متناهية على رأيهم وحيث يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ وبطلان دليلهم
الزائياً (قوله إن تلك القطعة الخ) حاصلهم صرحوا بأن القطعة نهاية مارة لخط أولاً وإثبات
فلا يوجد بدونه اذ الأعراض الأولية هي لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الحركة على ما مر
فلا تحلة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مبسطة الخ) يعني أن قولهم تلك القطعة

برهان التطبيق فالقبح أن التوجيه للذ كونه غير تابع في دفع اعتراض الشارح عليه
اه (قوله وحيث يكون كل مفترق الخ) أي حين أن خرج مجموع الأقسام الغير المتناهية إلى العقل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لأن وجود الجسم لا يحد جوارز أقسام آخر وإذا قد امتنع الأقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل
إلزامياً لأن وجود الأمور الغير المتناهية يمنع عند المنكبين منطقاً لا اشتراطاً امتناع وترتب (قوله فيكون حاشاً لبعض أجزاء
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت القطعة فيها فرضي فلا يفتقر وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرنا لا نقول حلاقة الموجود
توجد لا تكون إلا بالموجود فلما لم تكن اللامعة هناك بالفعل لعدم وجودها فلا بد أن تكون أجزائه وهو المطلوب

(قوله فيجوز أن يكون نهاية سطح الكرة قطعة بلا خط) من التشهود بين العلماء أن سطح الكرة ليس له نهاية في الواقع وإن كان له نهاية في المقدار فانظر أن يقول فيجوز أن لا يكون قطعة التماس نهاية شيء فضلا عن كونها نهاية خط كما كان مركز الكرة والشارع كذلكه (قوله لا نقطة لها بالقليل) أي قبل التماس (قوله والخرط شكل الخ) قال البهائي والجسم الخرط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح منطوي وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح المنطوي سطح لذا قطع بسطح مستوية موازية لقاعدته حدثت فيه محيطات فوالترتيبها أحسن من بعض على الترتيب له (قوله فإن كان الخ) لا ينبغي أن القاعدتين ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح منطوي يحيط به خط مستدير إذا هي من اقراء الدائرة المرفوعة بها سطح مستو والسطح المنطوي يقابل السطح المستدير فالأول أن يقول فإن كان محيط أحدهما ونحو الآخر مستديراً لم لا ينبغي أن الخرط المنقطع ليس بمحيطه سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح منطوي محاط بمحيط مستقيمة هو قاعدته وثلاث مستويات كل منها محاط بمحيط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح تزويد ما يحيط به سطحان من محيط به سطحان أي الخرط المستدير ومن ما يحيط به أكثر أي المنقطع هنا (قوله منطوي) أي على هيئة شجرة المنطوي وقيل (٢٠٧) على هيئة ثمره والمنطوي به

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كية فإن نهاية أحد سطحي الخرط المستدير أي السطح للتشديد من القاعدتين التماس إلى القطعة في جانب الرأس في كلا امتداديه قطعة بلا خط وكذا مركز الكرة والشارع قطعة بلا خط فيجوز أن يكون نهاية سطح الكرة قطعة بلا خط أيها وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالراد له لا نقطة فيها بالقليل ويجوز أن يجعل فيها بعد التماس كما جعل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها فكلان غير متحركين هما قطبا الكرة والخرط وشكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مستدسا منه ويقضي عليه إلى أن ينضم إلى القطعة هي وأنته فإن كان مستديراً يعني منطوياً ومستدير والافضل (قوله لا في الأخره الخ) يعني أن اثبات الميولي والصورة يؤدي إلى أن حشر الأجسام لأن الحشر سواد كان بجميع الأجزاء الأصلية الشترقة أو باطنها بعد المدها في يكون في دار الأخره فبقائه استمرار الأولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في بانه أن هناك البتة لا يكون يتفرق أجزاء لا امتزاج وجود كل من الميولي والصورة الجسمية والوعية بدوئ الأخرى فلا يكون أحشر بجسمها بل بانتهاء الصورة والأعراض الشخصية ومن أين أن المدهوم لا يبادلان هذا البيان أعما يتم على غير غاية امتزاج إعادة المدهوم ودونه شرط القناد (قوله أدلة دواها الخ) يعني أن القادر للقياد أن قوله للتي عليها سنة لكثير من أصول الهندسة فيكون للتي أن فيه حجة عن كثير من

من أجزاء الكرة لهذا ما يقوله الحكماء من أن اللاتلاية بالطرف غاية مافي الباب لهم لا يميلون الطرف جزاء من ذي الطرف فبالل بدل عليه وهنا إجماع الأول قولهم القطعة نهاية الخط من السلك الحكيمة وقد مر حوا بأن مصلحتها كليات وما ذكره مستنداً من أن نهاية أحد سطحي الجسم الخرطوي قطعة بلا خط بعد تشبيه غير مؤيد لما ذكره لأن القطعة هناك حقة على ما ذكرنا وليس الأمر هنا كذلك الثاني أن التحقيق من الشارات الحكيمة لاسيما الشيء في الشفاء أن لا يتحقق في الخارج ليس إلا الجسم وهو أمر واحد إذا لو خط ظهره فقط ولو لوخط من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الحد والقطعة لوجود هذه الأمور غير فكيف تكون التلاية كدورة المنفعة الأمر التحليل بالأمر الحلق الثالث أن اللاتلاية كما تكون بالقطعة الجوهرية تكون بالقطعة العرضية فلي تقدير كونها بالقطعة العرضية لا يلزم الجزاء لأن حلول القطعة في محلها جوازي لاسيما في التلاية من عدم انقسام القطعة عدم انقسام محلها الرابع أن الشيء الرئيس قال أن الكرة الحقيقية إذا قامت السطح على نقطة فإنها لا يماسها على نقطة أخرى إلا بمركبة منقسمة في زمان تنقسم من أن القطعة الأخرى ليست متالية للاولى وكذا الحال في كل قطعة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المنطوي مركباً من خط متالية وهنا يقتضي أن التماس ليس بالجزء ولا السلك المركب

من انتماء الجوهرة للتأليّة والفعل السالبي يدل على خلافه (قولاه ويمكن أن يشكك الخ) اشترك بعض المحققين هذا التوجه واستصغفه وقال آخر لا يبعد أن تأييد الصبري الظرف (عليه) عن أن التبادؤام الحركية السلبية وإزاء تلك التفرق والأقسام على الأصول الحتمية ليس بعيداً وبوجه هذا ما نقل عن التفرع وهو قوله ومن فطانت الفلاسفة التي في إثبات الجوهر الفرد بخلاف ما ذهبوا إليه من كبر الألائل واستدراك حركتها على القدماء من غير أن يقبل الحركة السلبية في أنها من مبدأ الليل للمستمر وفي امتناع الحركة السلبية امتناع عقول والأقسام وعلى هذا يكون جميع ما بحث أخيراً ويعبرون إثبات ذلك على علم بسبب المعامل ويتبينون في أكثر أمثاله الأصول الحتمية أي القواعد المذكورة في علم الحتمية وعلى الأكر للتحركة وما يجري مجرى ذلك وإسبيل إلى إثبات تلك القواعد إلا بد أن الجزء الذي لا يتجزأ وإثبات كون التقدير غاية للأقسام إلى أن نهاية من قولهم أن كل حط يمكن تصفئة ولا خلاف في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم أن لا أقص من حط كذا مثل حط كذا على أنه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من معادولهم التي عليها مبني الحتمية أن ثا لن أصل بين كل اثنين بخط مستقيم وأن ترسم على أي نقطة وبأى يد شتاً دائرة ومباها على أي الجزء. أم ويمكن استظهار وجه آخر لا يتنفي إثبات دوام الحركة (٣٠٨) السالبة على الأصول الحتمية وهو أن يقال إن قوله بالتي عليها صفة فطانت

أصول الهندسة التي بينت عليها ودوام حركة السموات لكن أدلة دواؤها المتناقضة في الكتب المتأخرة غير مبنية عليها ويمكن أن يشكك بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العلم وقوله البني صفة بعد صفة قوله أثبات الجيوب يعني دل اثبات الجيوب والتأخرى التي يؤدي إلى القدم وبينت عليها ودوام الحركة فإن ودوام حركتها يعني على أن يكون قابلاً للحركة المستمرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله) ولين لا إنما حُرِّجَها بكنها ما (الخ) يعني أن كما ما في تعريف المرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أفعاله والصفات ليست ممكنة لأن كل محض يحدث والصفات فبقرينة تكون خارجة عن القسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن بره عليه أنه يلزم أن تكون الصفات واجبة إلا لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم الزموا ذلك وقابلوا أنها قديمة واجبة لكن لا قابلاً ولا تغيرها بل لما ليست بينها ولا غيرها وأحال تعدد الواجب فلهذا ولا يعني أنه شتر محض (قوله) ولما لاها عرض (الخ) يعني قول أن قوله ويحدث الخ ليس من

فما من أنسائه والصفات ليست باجم على ما هي فتكون خاتمة عن العلم فلا حاجة إلى استخراجها بقوله ويحدث تمام
إلى مكان آخر ولهم من الإرادة التي بأقوله ولكن يردها إلى (قوله لا يستلزمها ذلك) أي كون الصفات وأجبة لتلازم
بما لا يلزمها غيرها ولا يلزمها الخلق أي بمبدأ الواجب بلقاء لا لأجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يلزمه الخ) أي
ما قالوه في دفعه ضد وجوب الصفات من أنها وأجبة لخلقها ولا يلزمها بل الخ مجرد توفيق الإرادة الله ولا لا شاك في إمكان
ما ليس وأجبة قاله الأول ما منع الحصول للوجود في الواجب الله. ولكن لما يجوز كونها قد يعبره بوجبة ولا يمكنه كائنا
ليست يبرهن ولا يجوز فكيف من أمور في عالم الحس من قبيل أوضاع التيقن أو أحياءها وفي عالم الغلات النزهة
والصفات المقدسة ليست في شيء منها وإنما التزام الشيء الثاني من التردد في عبارة الخيال وقال العلامة الكنتري لاشك في
كون صفات الجارية تعال يمكنه لكن الاستحالة في قد يمكن أن تكون ذاتاً أقدم وأجبة غير متعلقه فعل هذا تكون صفات
الباري تعالى داخل في الممكن لا في الواجب إذا لم يرد بالواجب في قولهم للوجود إما واجب وإما يمكن أوجب قاله بكيف
تكون صفات الباري داخله فيه على ما ذكره الحبيب لأخلاق إذا كانت خاتمة في الممكن ومن الشر أن كل ممكن يحدث يلزم أن
تكون الصفات عدة لا تكون الإرادة بالحدث في قولهم أنه لا يكون الحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله وإعالم يحدث
ولا بد أن يكون الإرادة بالممكن العالم الممكن فصلا الله تعالى كائنا خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وإن كانت خارجة عن

السكر في التقسيم لذكر كور وتحقيق هذا المقام أن التلازمة لما أنكروا صفاته تعالى ودفعوا إلى قدم بعض السمات قالوا كل
 يمكن حدوث وجوباً للحدوث أم من الثاني والإيمان وإن جهود التشكيك لا أثبتوا صفاته تعالى وزعموا حدوثها من الواجب
 تعالى بالإيجاب لا بالاحتياط وزعموا حدوث العلم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الثاني قالوا إن كل يمكن حدوث أي كل
 يمكن من انفراد العلم أو كل يمكن صانع منه احتياطاً حدثاً زمانياً له (قوله غير شامل لجميع أفراد) بل صرح بالحدوث
 فقط فهو تعريف بإحصاء الغير الشاملة (قوله أم من القيام بالغير) لتسوية العلم بالغير والقيام بما ليس بين ولا غير (قوله
 فلا يصح إخراجها) قياماً بذاته تعالى بمنى اختصاص الثابت بالثبوت فالتنبي (٢٠٩) أنه لا يصح إخراج الصفات

علم التعريف وهو حكم من أحكام العرف غير شامل لجميع أفراد لأن الصفات فاحشة في تعريف
 العرف ضرورة أنها يمكن أن لا يخلو إلى ذات الواجب غير قائمة بذاته لأن معنى القيام بالصفات
 هو التميز بنفسه ومعنى عدم القيام بالصفات عدم التميز بنفسه فبأن لا يكون متجزئاً كالصفات
 أو متجزئاً بالجهة كالأعراض فعدم القيام بالصفات أم من القيام بالغير وما لأن عدم القيام بالصفات
 وإن كان مساوياً لقيام بالغير إلا أنه ليس بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد الشافعي في شرح
 التلخيص فلا يصح إخراجها عنه ولا لعل أن كل يمكن حدوث بل ما يكون حدوثه بطريق الاختيار
 والصفات حادثة عنه تعالى بطريق الإيجاب وهذا كما ذهب إليه بعض المتأخرين ودخولها في
 العرف لا يوجب جواز إطلاق العرف عليها لقيامه بخلاف المقصود إذ الخلافه شائع في الحدوث
 فلا يرد أن إطلاق العرف على صفاته تعالى مما لم يرد به إذن الشارع فكيف يندرج فيه قال
 الناقل الجليلي في توجيهه وما لأن الصفات أعراض معدومة في ذاته تعالى كما ذهب إليه الكرامية
 فلا يجوز إخراجها انتهى وفيه أن هذا التعريف تعريف لأصحاب فلا يمتحى على مذهب الكرامية
 (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الأفاضل المذكور في شرح التجريد أن الأعراض
 المخصوصة لا تحتاج إلى أكثر من جوهري حتى أنه يمكن وجودها في جوهري واحد لا وجودها
 غير مشروط بالتأرجح والتركيب عند كمالها فلا خلاف في ذلك والشارح حيناً من أن ما عداها لا يكون
 من الأعراض لا يوجد في غير الأجسام حتى أنه لا يجر عاقبة صفاته تعالى فخلق في غيرهما وإن كان ممكناً
 فلا منافاة بينهما لأن كلام شرح التجريد في الاستكنا وكلام الشارح في الوقوع (قوله ذلك أن
 نستدل الخ) يعني أنه أن نستدل على حدوث الأعراض بأن العرف لا يمتحى على ما بينه وبين الاستكنا
 البقاء معنى قائماً به يلزم قيام العرف بالمرض وهو باطل لكن تركه الشارع حيناً لأنه مستلزم على
 توضيح الأمر في غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع أنه قد أشار إليه في بيان حدوث
 الحركة والسكون بقوله وأما حدوثها فأنها من الأعراض وهي غير بقية (قوله إذا قصد إلى
 إيجادها للوجود مجال الخ) يعني أن أثر المختار يجب أن يكون حدثاً لا أن يكون قدراً للكلان قصد إلى

(٢٧ — حواشي المقادير أول) وإذا ما أصبح إطلاق العرف على صفاته تعالى فكيف تكون مخرجاً من هذا الجيب إن
 الصفات وإن كانت غير شاملة فليست من أفراد الشهادة فتقول فليكن التعريف أيضاً بيان تلك الأفراد الشهادة فلا موصوب
 أن يقال هذا التوجيه يعني على ما ذهب إليه بعض الفرق من أن الصفات معدومة في ذاته لغير عرض لا يصح إخراجها منه (قوله وفيه أن
 هذا التعريف الخ) أحاطت منه العلامة الشافعي حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف لأصحاب فلا يمتحى على مذهب
 الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف للتشكيك على ما ليس عليه الشارع فبأنه لا يمتحى على مذهب الكرامية
 بكلمة ما وقد أشار إليه الشافعي أولاً ومنهم القائل بأنهم عرض فلا يصح إخراجها منه كما أشار إليه ثانياً والظاهر هو الأول ولما قدمه كما
 قدم الشارع القول الأول من القولين فبأنه لا يمتحى على مذهب الكرامية لأن الثاني هو الأول والآخر هو الثاني

الإيجاد حال وجوده والقصد إلى الإيجاد الوجود محال بالضرورة ولا تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد متعلقاً بعدم الآخر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الخ) خاصة أن أثر المختار أيضاً يلزم أن يكون حادثاً إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون متعلقاً بعدم الآخر وهو متحقق لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكمال على الوجود بحسب اللزات كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك فيجوز متعلقاً بالقصد الوجود بحسب الزمان إذ لا منافاة بين التقدم الثاني والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنته بالإيجاد له بحسب الزمان وحيت لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد إلى الإيجاد للوجود لعدم كونه موجوداً بوجود هذا الإيجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه وأما قيد القصد بالكمال أي ما يكون مستلزماً للقصد وهو قصد الواجب فمما لا يقدح احترازاً عن القصد الناقص أي قصد واحد متاخر عنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات أو بإظهار القصد أنما كان كافي في حصول المقصود يكون منه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره وإذا لم يكن كافياً فيقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستتر الوجود) لا يطرأ عليه عدم وأما غير القديم بالانقديم بمن عدم التسوية بعدم ليس مقصوداً بالاثبات لأنه مفروض في القصد بيان أن القديم ياتي بعدم فاطمناً أي ما يطرأ عليه عدم لا يكون قديماً لأنه لو كان قديماً لما كان يكون واحداً لقائه وحيت يتبع عدمه أو مستنداً إلى الواجب فإنه بطريق الإيجاب والمستند إلى الواجب القديم لا يطرأ عليه عدم ولا يلزم تخلف الملوك عن علة الثانية (قوله أن قلت يجوز أن يستد الخ) بمن أن طرفين القدم على القديم أيضاً يستلزم تخلف الملوك عن علة الثانية لو كان ذلك القديم مستنداً إلى الملوك بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لا يجوز أن يكون استناده إليه بوسط شروط حادثات على سبيل الثاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند وسداً لوجود الآخر قبل غير متعاقبة في جانب الماضي ومتعاقبة في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبوقة القدم عليه ضرورة تحققة في الأزمنة المتعاقبة التبع للمتعلقة لتحقق علة الثانية أي الملوك القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستنداً لحال أن يطرأ عليه عدم بأن يفتي شرط وجوده الذي ينهي إليه جميع شروطه متعاقبة شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف الملوك عن علة الثانية بل عن الثالثة وهو جائز لقوله فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره وانقلك مثلاً بأن يكون سكنون زيد صادراً عن الملوك القديم بوسط الحركات الجزئية الحادثة للمتعلقة للزمنة من مبدأ معين إلى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكنون زيد في الزمان الماضي فيكون سكنون زيد غير مسبق بالعدم لتحققه في جميع الأزمنة الماضية للتبع للمتعلقة للزمنة تحققت علة أي الملوك القديم مع واحدة من تلك الحركات للمتعلقة بالزمن الماضي ولا يكون استمرار طرفين القدم عليه بواسطة اثنتاه شرطاً لأي الحركة الجزئية التي ينهي إليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده متعاقبة حركة أخرى ليست من شروط وجوده وللتاقل الجلي حررها الاعتراض بإحاطة لا يجوز أن يكون ذلك الحوادث الزماني مستنداً إلى القديم بوسط استحداث

(قوله وإبطه أن القدم الخ) استدل أن أصل هذا الاعتراض كلامي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم إلى المختار حيث قال ويجوز سبق الإيجاد قصداً على وجود الملوك كسبب الإيجاد لا يقال أن ذلك أي سبق الإيجاد إيجاباً سبق بقاءه لا بالزمان فيجوز منه هنا لفرق بينهما فيايبود إلى السابق والقصد القديم وحينئذ جاز أن يكون الماثلو إيجاباً في الأزل بالواجب لقائه مع كونه مختاراً فيكون معاً في الوجود وإن تفاوت في التقدم والثاني بحسب اللزات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الحاتم وإن كانت معها في الزمان

وشروط غير متعاقبة فلا يكون للسند الى الوجوب التقدم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخلو ان يقع
 التقدم بهذا المعنى لا يقيد شيئاً اذ التقدم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه يبقى العدم ولما فسره
 الغنى بالتشتر بل فيه تسليم مدعى السند اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمان وقد اشرنا به (قوله)
 قلت يعطيه برهان الخ) يعني أن لا يتأخر الامور للتحقق الوجود سواء كانت متعاقبة أو متحدة
 يعطيه برهان التطبيق على ما سبق ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط متبعية الى شرط
 يكون استناده الى الوجوب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه
 بنوسله أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة استتاع تخلف الملوك من عته الثابت ثبت ان
 كل ما هو مستند الى الوجوب القديم مستمر (قوله) لم يرد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون
 القديم مستنداً الى الوجوب القديم بنوسله أمي مدعى ثابت في الازل كعدم جادته مثلاً وحينئذ
 يكون ذلك للسند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أمي
 ذلك القديم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون
 استلزامه بسبب استتاع شرطه لا استلزامه عنه حتى يلزم عدم الوجوب القديم أعجب عنه بعض الفضلاء
 بأن ذلك الامر العدمي لا يخلو إما أن يستند الى الوجوب القديم بالثبات بلا واسطة أو بواسطة
 شرائعه القديمة لا الى نهاية أو الى التشعب بالثبات ولأنما كان يتبع زوال عدم الحادث اما على الال
 والثالث نظام ولما على الثاني فانه زواله لا يتصور الا زوال تلك الوسائط الغير الشافية وزوالها
 يستلزم وجود أمور غير متعاقبة وهو باطل برهان التطبيق انتهى كلامه * ونبهت على أن لا يسل لأن
 الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه
 المتكلمون المحضون وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج لا تسكن كما ذهب اليه
 الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحيث الحش على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالثبات
 المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط القديمة اعداء للاضافات الاختيارية فيزولها لا يلزم
 وجود الامور الغير المتعاقبة (قوله) لو قيل الخ) يعني لو قيل يدل قوله فان كان مسبوقاً يكون آخر
 في ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر محركة والا فكونه في ردسوا
 أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة وكونه الآخر في قوله فان قيل الخ) لانه حينئذ يكون داخل
 في السكون لان معنى قوله والا أي وان لا يكن مسبوقاً يكون آخر في حيز آخر فيجوز أن لا يكون
 مسبوقاً أصلاً يكون آخر كما له في أن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا ممكن
 رد عليه انه يلزم حينئذ عدم خبر البت في السكون وهو خلاف الطرف والصفة فكذا أخرجه الفرح
 فيها (قوله) رد عليه ان ما حدث الخ) يعني رد على طام مذهب التعريفين على ما ذهب اليه البعض
 من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين انما حدثت في مكان واستقر في آيين وانتقل
 من في الآن الثالث الى مكان آخر لازم أن يكون ذلك الحادث في الآن الثاني حيزاً من الحركة
 والسكون فان عتدا السكون مع كون الاول يكون مسكوكاً ومع السكون الثالث يكون حركة فلا خلاف الحركة
 عن السكون بالثبات يعني انه يمكن الساكن بالثبات في أن سكوه أمي الآن الثاني شاعرة في الحركة
 وذلك ما لا يقول به أحد وبما حررنا به ادفع ما قبل ان المقصود من قول الفرح وهذا معنى

(قوله) يعني أن يكون
 الباطن الخ) أي لا يلحق
 التباين من كون حقيقتهما
 واحدة لا تميزان الا
 بالامور الاختيارية من
 السكون مسبوقاً بكون آخر
 في ذلك الحيز أو غير آخر
 لانه أمر واقعي لا يتكره
 احد كاليه التوافق والتفاد
 وتلخيص الفرح وشروطها
 ولما مبني على ما هو
 التخصيص من كون كل من
 الحركة والسكون عبارة عن
 كون واحد فان سبق
 يكون آخر في حيزه فكون
 أو في حيز آخر محركة
 والسكون عتدي كون كل
 منها مجموع كونين بناء
 على الظاهر المستقر

قولهم الحركة كونها الخ أن الكلام ليس على ظاهره بل يحول على المساحة والمراء ما ذكره فلا
يرد ما أوردته الخ في قوله ويرد عليه الخ لأن مقصود الخ في سبب حمل هذه التبريقين على
خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الآخر في الخ في ما ذكره الشارح قلنا حملها عليه لانه يرد
على قدر حملها على ذلك والذم أيضاً ما قيل أن اشتراك التبيين في جزء لا يستلزم عدم تأخيرها
بلقاء من الآخر وان أراد بالامتناع الثاني الامتناع بنفس الثالث لا يتلزم فذلك غير واجب في
الحركة والكون ولا تصريح منهم به إذ ليس المراد بعدم تأخيرها بلقاء أنه ليس فيها تأخير بحسب
الحقيقة بل لها لا يتأخران بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متزامناً عن
الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والكون معاً وذلك مما لا يتوَلَّاهُ
به أحد (قوله والخ في الحركة كون أول الخ) هذا منه ما ذكره الشارح بقوله فإن كان مسبوقاً
بكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذه التبريقين جميعاً ظاهراً عند تعبد الآخر
بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الأشعري من عدم بقاء الأراض إذا حينئذ يتحقق الكون
الأول والثاني وأما على القول ببقاء الآخر أيضاً إذا لا معنى حينئذ لكون الكون
أولاً وثانياً لعدم تعدد الهمم الآن بفرض تعددها بحسب توالي الآتات ولانه يلزم أنه إذا حدث
في مكان واستمر فيه آت فإن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكناً
لعدم كونه كونه ثانياً وله إذا انتقل إلى مكان واستمر فيه آت فإن يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
حركة لكونه كونه أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك أن ما ردد على هذا الشريف على قدر
بقائه الآخر يرد على قولهم للذ كور أيضاً وعلى قدر عدم بقائها يلزم أن لا يكون الحركة
والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود الجسم الآن قال يكتفي في وجود الشكل
وجود أجزاءه ولو على سبيل المثال (قوله إن قلت جواز الخ) يعني أن ما ثبت قبل أن لا يقدم
بثاني طريق القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال طويلاً أن لا يخرج من القوة إلى الفعل
لخلاف مجرور أن يوجد كون قدم مستمر إلى الأبد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه
(قوله قلت جواز الخ) يعني أن جواز الزوال وإن لم يستلزم طريق القدم عليه لكنه يستلزم
سبق القدم عليه لأن القدم يثلي طريق القدم مطلقاً أي بالقدم وبلا مكان لأن القدم إن كان واحداً
فإنه فظاير أنه متع عدمه مطلقاً وإن كان غيره المستند إليه بطريق الإيجاب بواسطة أو بلا واسطة
فإن إمكان عدمه يستلزم إمكان عدم الواجب أو إمكان تحقق القول عن عته لقائمة طويلاً زوال
الكون يكون مثلاً لعدمه فيكون مسبوقاً بعدمه فيكون حادثاً وبه أي يستلزم جواز الزوال
سبق القدم ثبت المقصود أي إثبات حدوث السكون وإن لم يستلزم طريق القدم ولا يخفى عليك
أن هذا أصحاً يتم فيها يكون مثاقفة القدم بعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيثبت زواله استناداً ذاتياً فلا
يمكن زواله أصلاً أما إذا كان المثاقفة بالغير كما في القدم للمستند إلى اللوجب القديم فلا إذ يجوز أن
يكون عدمه متمماً بالغير وممكناً بحسب لثبات تم لو ثبت أن ما ثبت قدمه يتبع عدمه بالثبات بحيث
أن كل باعوه قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب إليه بعض المتأخرين ثم لكنه لم يثبت (قوله
والاستدلال بأن الجرد الخ) فقرر أنه وجود الجرد متع لذو وجوده لشاكلة الجلي في التجرد

(قوله بمن باقى الاعراض الخ) أي لا بمن جميع الاعراض وان كان (٢١٣) - لشمال السائر بمن الجميع شيواً

(قوله فلا صادرة) أي
بغير الوقوف والوقوف
عليه بل بالتحرك
مليح كره بقوله وعنى
أنه لا حادثة إلى شي
أو تركب الخ فلهذا على
التغير الاعتبارى ومنها
ولا يلحق أنه لاحقة إلى
أثبت حدوث الاعراض
للموت والحدوث بالمتعاقبة
بوجه آخر فضلاً عن
نحو الاعتبارات الزمنية
وعنى أنه لا حاجة إلى
شي بما ارتكبه إذ المراد
بالاعراض الاعراض السابقة
لن الشرع قريباً على
شرقة العهد الخارجى
لجميع الاعراض انما تقرب
في الأصول ان اجمع الخلق
بالإجماع إجماعاً لا استراق
إذا لم تكن قرينة العهد
وقد افترض السالكون
بذلك في كتبه قسماً
(قوله فاللزام أن يكون
حدوث الخ ينظر فيه بعض
المحققين بأنه بعد مراد
الجنس من التوجه لا كور
المتعاقبة من حدوث
بعض الاعراض كالحركة
والسكون مثلاً لا كان
دليلاً على حدوث الاعيان

لكن الثاني يلاحظ فاقدم منه لنا الملازمة نظام وأما بطلان الثاني فلهذا لا يتوقف عليه
آخر يقوم التركيب في ذاته تصال للشيء الواحد وهو حال وتقرر الجواب أما لا نسلم ان حدث
للشركة يستلزم التركيب لأنه متراكب في الوقولش السلبية إلا مني التجرد عدم التحيز والشركة
في الوقولش خصوصاً في السلبية لا يستلزم التركيب لأنه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة متعاقبة لا
بقيت مع شركة في الوقولش وعلى تقدير تسليم أنه شركة في أمر ثالث فلا نسلم أن ما به الاشتراك
أبداً ثالث حتى يلزم التركيب لا يجوز أن يكون بين عدمي خارج عن حقيقة على ما ذهب إليه
للتكسوم من أن تعين الواجب أمر عدمي كما بين في محله (قوله ومنها ما قاله ملا دليل الخ)
فقرر أن المبررات لا دليل على وجودها وكل ملا دليل على وجوده يجب تيقنه فالمرادات يجب
فيها أما المعنى فيايقظ الدلائل العامة على وجودها وأما الكبرى فلا فلو لم يجب تيقنه لجوز أن
يكون محض تارة جيل شائعة لا تارة وأما مسطرة وتقرير الجواب أما لا نسلم الكبرى فان الدليل
مؤزم وللداول لازم واثبات اللزوم لا يستلزم اثباته لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء
متحققاً مع عدم الدليل عليه كالمصالح مع عدم العلم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله أن أريد
قوله لا دليل على وجود المبررات أنه لا دليل في نفس الأمر مثله لأن عدم الدليل لا يستلزم عدمه
في نفس الأمر وإن أريد أنه لا دليل حشدة فليس لكنه لا يجسد وجوب تيقن لجواز أن يكون
موجوداً في نفس الأمر فلا يكون المبررات بما لا دليل عليه فيجب تيقنه (قوله وعدم حضور
الحيال الشائعة الخ) جواب سؤال مقدّمه قيل لو لم يستلزم اثبات الدليل اثباته للداول لما علم
عدم حضور الحيات الشائعة فأجيب عنه بأنه معلوم بالشائعة لا بقاء دليل الحضور والالساكن
لنعم به استدلالاً (قوله حدوث سائر الاعراض) بمن قوله حدوث الاعراض على حذف للضاف
والمراد حدوث سائر الاعراض بمن باقى الاعراض وهو ملا يكون حدوثه معلوماً بالمتعاقبة ولا
بالدليل إذا لم يكن حال تعارره ويكون للمتي حدوث جميع الاعراض يلزم للصادرة لأن حدوث
بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث
بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله حدوث الخ) أي انما كان
المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث
البعض الآخر بما لا يلزم حدوثه بالمتعاقبة والدليل كالاعراض القائمة بالانلاك مثلاً مدلولاً فلا
مصادرة وعنى أنه لا حاجة إلى تقدير للضاف لأن اللزام أن يكون حدوث بعض الاعراض
المعلوم بوجه الشائعة أو الدليل دليلاً على حدوثه للمعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث
الحركة والسكون للمعلوم بالمتعاقبة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على
حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدث فاللزام أن يكون حدوث الحركة والسكون
المعلوم بالمتعاقبة أو الدليل دليلاً على حدوثها للمعلوم من حيث كونها قائمين بالحدث (قوله يرد
عليه أن النطق الخ) حاصله أن حدوث كل من الحيزيات انما يستلزم حدوث التعلق انما كانت
متابعة في جانب لما فيتم من تحقق البداية لما تحقق البداية لتعلق ضرورة أنه لا وجود
ومن المعلوم أنه لا يكون ذلك إلا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لإوجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان إذ يلزم من تحقق الحاصل
لأنه يلزم من المتعاقبة وأما الثاني فنفسه قائماً.

(قوله لان هذا الفرق

لا ينفذ في دفع النفس الخ)

لان مدار هذا النفس

على أمرين أحدهما أخذ

الطلق حكم الجزئيات

وآخرها كون كل جزئي

منها له حكمه وكون الجميع

له حكم آخر والامر ان

موجوده ان في قسم الجان

وجودها في حركات

الافلاك لان الحرك في

قسم الجان عدم التباين

وفي حركات الافلاك

عدم البداية وكون

التوجود من مراتب العلم

متتابعاً لا يجدي شيئاً ان

لم يتوسط احد كون

للقبض مثل القبض عليه

من جميع الوجوه وانما

الشرط بالاركان وجود

العلم المشترك التي فيها

مدلول القبض

الطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما انما كانت الجزئيات غير متتابعة في جانب الثاني فلا يلزم
الطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك البداية أي من حيث تحته في ضمنه
حكم تلك الجزئي أي البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاخبار حكماً أيضاً فمن عدم البداية وحده لا يلزم حدوده لبقائه في الازمنة
للمتتابعة في ضمن تلك الجزئيات الغير المتتابعة كما لا يخفى (قوله ولا استعانة في انصاف الخ)
جواب سؤال مقدر كأنه قيل انه يلزم عينه انصاف الواحد بالتقابلين أي البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع ان انصاف المطلق بالتباين جائز بحسب اختلاف الجنبات والاختلافات
ان الحيوان نصف بالضعف والالتصاق بالجان الحيواني المتكاتف من كونه ذاتاً ولا مطلقاً (قوله
وأيضاً توسع الخ) نفس اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف قسم الجان
بالشئ ضرورة ان كل جزئي يوجد منها مثله فيزم أن يكون مطلق قسم الجان متتابعاً مع استمر
لا نقولون به وما حردنا ظهر ان ما قيل ان قياس قسم الجان على الحركات الجزئية قياس مع الفوارق
لان للوجود بالقبض في كل مرتبة منها مثله ومنه عدم تنوعها انه لا ينضم الى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فان للوجود منها بالقبض ولو متعاقبة غير مثله ليس بشئ لان هذا الفرق
لا ينفذ في دفع النفس لذلك كره كما لا يخفى (قوله والاصوب ان يجاب الخ) أي ان يجاب عن
السؤال الثالث بان الجزئيات للوجود من الحركة متتابعة بتأويله وان للتطبيق في جاري الأمور
للوجود مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما ينبغي ان شاء الله تعالى
واما كان جميع الجزئيات متتابعة فابداً يكون المطلق كذلك فيزم حدوده فلهذا (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام التفسير فيه والقصود دفع كلامه لا في مائة الجزئ
والافاقية الجزئ ما يشته الجسم أو الجواهر بخلاف السكان فله ما يشته الجسم فقط (قوله ان قلت
الصفة وكذا الخ) منع للالزامة وحاصله ان لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لسكان من جهة العالم
وايضاً يلزم ذلك لو كان متتابعاً فواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجان الذي يستند اليه
المواحد صفة فواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصلته فان كلاماً جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات ولسكان الجزئ يستلزم إمكان الشكل وليسا من جهة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فمتضمنة وأما المجموع فانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرهما ولانه لا متباينة بين الشكل والجزئ (قوله قلت هذا يضربنا
الخ) يعني نبوت الجان الذي لا يكون متتابعاً فواجب لا يضربنا لان فيه تسليم للمدعي أي اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينضم سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعها
ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجان المبين الخ)
أي للقصود بالنسبة في قولنا ان لو كان جائز الوجود الجان المبين واللازم فواجب ولا شك في جهة
اللزامة حيثما نقوله هنا لا يضربنا دفع مائة للقبض وقوله وكلامنا الخ تحريز وباتت للالزامة
المنوعة فهذا من جهة الجواب فن قال انه جواب ثان لما أتت بشئ لعدم استغناؤه في الجواب

وأجاب بعض الأفاضل بأنه لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لها أن
 كن ممكنة عند عدم انتمى أقول هذا الجواب لا يدفع مائة التهمة لأنها إما أن تكون ممكنة فلا
 خلاف لما أن تكون واحدة لذاتها وهو حال أو واحدة لا لذاتها ولا لتغيرها على ما سيحكي من أن
 الصفات ليست عين الذات ولا تغيرها وحيث يرد أن لا نسلم أنه إما أن يكون محدث العالم وأوجب الوجود
 لذاته لكان يمكن الوجود حتى يكون من جهة العالم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته
 ولا لذاته فلا بد من الاتجاه إلى ما ذكره الحاشي على أن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما
 لا يخفى وبما ذكرنا نظراً أيضاً وكأنا ما قيل في دفع الافتراض المذكور من أن المراد بقوله أن
 لو كان جازر الوجود أنه لو كان الذات جازر الوجود لكان من جهة العالم إذ في ذاتها جازر الوجود
 يصدر عنه أنها ما سوى الله تعالى مما يدل به الصانع بخلاف صفاته تعالى لأنه حيث يرد للتح
 المذكور بما لا نسلم أنه لو لم يكن للذات الواجب الوجود لكان للذات جازر الوجود حتى يكون
 من جهة العالم لا يجوز أن يكون صفته من صفاته تعالى على أنه يوم أن المقصود نفي كون الذات
 الجازر الوجود محدثاً للعالم دون الصفات الجازر الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ)
 يعني أن أراد بالذات في قوله لكان من جهة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه من الصفات القائمة به
 لو كان جازر الوجود لكان من جهة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وإن أراد به مطلق
 العالم منتهى الكبري للذات عليها بقائه في قوله لم يصلح محدثاً للعالم أي إذا كان من جهة العالم لم يصلح
 محدثاً له إذ القروض محدثته لما ثبت حدوثه لا بطريق كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم أن
 المحدث لا بد 4 من محدث فيجوز أن يكون من جهة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوثه
 ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء نفسه وأشار الحاشي إلى اللحن الأو بقوله يجوز أن لا يكون مما
 ثبت حدوثه وإلى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذاته والتعبر على أنه منع للشرطية الأولى أو
 الثانية فغير فلا يمكن من القاصرين والجواب بأن هذا التعليل مبنى على نفي المبررات ليس يتم
 لعدم ثمانية نفي المبررات كما مر وكذا الجواب بأن هذا اللحن لا يضرنا لأنه إذا كان جازر الوجود
 يجب انتهاء إلى الواجب لكانه ثبت الواجب لأن مقصود الحاشي أن الاستدلال بطريق الحدوث
 غير تام إذ لا يلزم من كونه جازر الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذاته وما ذكره
 الجواب استدلال بطريق الاستكنا ولا كلام في سلامته وعدم ورود اللحن عليه وأجاب بعض الفضلاء
 بأن كون ذلك الجازر مما ثبت وجوده وحدوثه لازم وأما وجوده فلا نفي الوجود لا يكون مدعوماً
 بالإطلاق وأما حدوثه فلا يمكن حاشي كلامه ولا يخفى أن هذا إنما يتم لما ثبت أن كل
 ممكن حادث ودرجته خالصة للذات (قوله وجعل المحدث الخ) يعني أن الجواب عن اللحن المذكور
 باعتبار نفي الثاني وجعل المحدث في قوله والمحدث العالم هو الله تعالى على المحدث ببقائه ليسير
 حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون غير جازر الصدور إلى الوجود بذاته ولا يحتاج إلى
 غيره أصلاً فالعالم هو الذات الواجب الوجود إذ لو كان جازر الوجود لكان من جهة مطلق العالم
 فلا يصلح محدثاً بالذات شيء منه لأجابه إلى التهمة بما لا يسلطه كلام الشارح لأن قوله ضرورة
 امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)

لأن المقصود إثبات كون

المحدث قدماً وأسبقاً ونفي

كونه جازراً لأجتماع

الجزائر إلى الواجب على

كل حال (قوله يجوز

أن لا يكون منه الخ) بأن

يكون من المبررات كما

يقول به المحقق

(قوله) ولما لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما يقتضيه اللازم (الح) وذلك لأن اللازم للذات كونه متضمناً للبداية العالم لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم أنه لما لم يكن المبدأ جاز الوجود لم يكن الجازز الوجود مبدءاً له فينتج أن المبدأ لما لم يكن من العالم لم يكن الجازز الوجود مبدءاً له فظهر من هذا أن الضمير في لم يكن مبدءاً له عائد إلى جازز الوجود أنه من تقرير مضمّن المقصود أنزل وحاصل اللازمه ربما هكذا لو كان مبدء العالم جازز الوجود لم يكن من جمة العالم ولو كان من جمة العالم لصنع دليل على وجود مبدء له ولو صلح دليل على وجود مبدء له لم يكن مبدءاً له لأن الشيء لا يدل على نفسه فتج أن لو كان المبدأ جازز الوجود لم يكن مبدءاً له فظهر من هذا أن الجازز الوجود لم يكن مبدءاً له لو كان الجازز الوجود جاززاً

كان بالذات أو بالغير لأنه الضروري وأما أنه لا بد من استنادها إلى محدث مستن عن السبب فلا لاة من على بطلان التسلسل ولأنه لو كان المراد ما ذكر لكن أن يقال لو كان جازز الوجود لم يصلح مبدءاً للعالم ولا حاجة إلى قوله لم يكن من جمة العالم ولأنه حينئذ يكون الاستدلال عالمياً إلى طريقة الاستكان فلا يصح قوله وهذا قريب إلى هذا فخر كلام المفسر على ما سمعت من الاستاذين ورد عليه أن محل الحديث على الحديث بالذات بل على المذكور يجعل المسكر عليه فقولهم الله تعالى مبدءاً إذا يصير الشيء أن للوجود المستن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج إلى الاستدلال وقال الفاضل الجلي يني محل الحديث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على الحديث بالذات فيصير حصول الاستدلال أنه لو لم يكن صالح العالم واجب الوجود لم يكن جازز الوجود محتاجاً إلى الضمير ليعرف حصول الاستدلال أنه لو لم يكن صالح العالم الثاني فلم يصلح مبدءاً للعالم ويندفع الاعتراض المذكور لأن الجازز الباطن هو واجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً عما لا يساعد كلام الفاضل وأن جازز الوجود إلى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالحديث المخرج من القدم إلى الوجود يعني أنه كان مبدءاً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه أن للتكليف لم يقولوا بالحديث الثاني على ما صرح به الفاضل في بحث التسكون بقوله إن هذا معنى التقدم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة ولما عند التكليف فالحادث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالقدم والتقدم مطلقاً فلا توجه للذات كونه ليس بصحيح لأنه لا يساعد كلام الفاضل (قوله) والشيء لا يدل على نفسه (الح) يعني لو كان جازز الوجود لم يكن من جمة العالم ولو كان من جمة العالم لم يصلح دليل على وجود المبدء لأن العالم لم يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدء له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدء الذي لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدءاً ولا دليلاً على المبدء فلا يكون جمة العالم حين عدم دلالة على نفسه من العالم ولما لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما يقتضيه اللازمه الثاني في قوله لو كان جازز الوجود لم يكن من جمة العالم فيلزم حين كونه مبدءاً أن لا يكون مبدءاً وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وله تناقض ومحمل أن يكون معنى قوله أنه لا يكون حيثئذ من العالم أنه لا يكون مبدءاً ومن العالم الذي هو علامة ودليل وأما لم يكن من العالم لا يكون مبدءاً وقد كان حين كونه مبدءاً ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءاً أن لا يكون مبدءاً وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وله تناقض فلا يكون مبدءاً ومدلولاً والعالم حينئذ أن الأول أظهر وأقرب إلى المقصود وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة أنه في قوله أنه لا يكون أو الخاصة والشيء أنه إذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدءاً له أو أن لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض للعرض كونه مبدءاً ومن العالم ولو يبغي أنه تصحيف لأن لا معنى لتعدد تحقق زعم كلا الأمرين فلا فائدة في إيراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الأول (قوله) الأول طريقة حدوث (الح) حاصل الأول أن مبدء العالم لو كان جازز الوجود لم يكن من جمة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدءاً له والا لم يكن الشيء أنه نفسه لم يكن مبدءاً ومحمل الثاني أن مبدء التمكن لو كان جاززاً لم يكن من جمة التمكن فلم يصلح مبدءاً لها (قوله) ووجه

بما أحدهما انتهى الأمر والممكن

القرب ظاهراً) إذ لا فرق فيها إلا بحسب المحسوس والامكان لكن الشك أقوى على ما بين في موضعه (قوله إبطال التسلل الخ) يعني من إبطال التسلل إقامة دليل ينتج بطلان سواء أقيم على بطلان أولاً وأدنا كان مني الإبطال فلا ذكر أعني إقامة دليل ينتج الخ فالتسليم في إثبات الواجب أحد أدلة بطلان التسلل انتقل إلى إقامة دليل ينتج بطلانه فيكون انتقاراً إلى إبطائه إذ لا مني إلا إقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون حصول تولد الشارح وقد يتوهم أن هذا دليل الخ أنه قد يتوهم أن هذا دليل على إثبات الواجب من غير انتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلل وليس كذلك بل هذا الدليل من جهة أدلة بطلان التسلل لا انتقار إلى إثبات الواجب إلى أن كانت انتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلل فلا يكون دليل من غير انتقار إلى إبطال التسلل فلا يرد عليه ما قيل أن الانتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلل أصلاً غير أن هذا الدليل مستلزم وإبطال التسلل لا الاحتياج إلى إثبات الواجب بينما الدليل إلى إبطائه ولذا في هذا لأن هذا الدليل إما أن كان إشارة إلى أحد أدلة انتقاراً إلى بطلان التسلل يكون الانتقار إليه إشارة إلى إبطائه (قوله وفي قوله إبطال التسلل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الإبطال في قوله بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلل دون أن يقول بطلان إشارة إلى أن مني الإبطال إقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً إذ لو كان معناه إقامة الدليل على بطلان التسلل لاصح العبارة المذكورة إذ يصير للمعنى بل هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة أثبت على بطلان التسلل ولا يعني لسانه لأن هذا الدليل إما يتم على بطلانه بل على إثبات الواجب لم يتأخر واحد من أدلة انتقاراً إلى بطلان الخ لا يقال أصلاً يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة إبطال التسلل وليس كذلك فإن عبارة صريحة في أنه إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلل ولا خلاف في أن كون هذا الدليل معناه على إثبات الواجب لا ينتج كونه إشارة إلى دليل أقيم على بطلان التسلل بل أصلاً ينتج كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لا أقول ليس مراد الشارح من أراد لفظ الإشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلل وإنه إشارة إليه إذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلل فضلاً عن الانتقار إذ كون هذا الدليل إشارة وإجماعاً إلى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة إبطال التسلل إلا أنه أورد لفظ الإشارة لأن ليس صريحاً في إبطال التسلل إذ لم يقل عليه بل على إثبات الواجب فيكون إشارة إليه ولا يعني أنه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الإبطال على إقامة الدليل على البطلان هنا وأما في مني الإبطال إقامة الدليل على البطلان كما تشبه به الفقرة السابقة وقول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطائه محمول على التسامع ولهذا غيره في بعض النسخ إلى البطلان فلا يرد المذكور في غاية القوة هذا غاية تفحيح الكلام والله الوافي بطلب الترام (قوله يتم بغيره خروج الدلالة الخ) يعني إنما ثبت أن التلكات لا يجوز أن تكون شيئاً نسب ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لأن للوجود الخارج عن التلكات ليس إلا الواجب إذ لا موجود سوى الواجب وللممكن (قوله وأما التقاطع الخ) أي وأما إقطع تلك

(٢١٨ — حواشي الفوائد أول) قوله من غير انتقار إلى إبطائه بما حمله من غير انتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان كما مررت فذلك لا يتوهم عن وجهه لكن مراد من قال أن هذا الدليل غير مقتدر على إبطال التسلل أن إبطائه ليس من مقدمات هنا

الجدليل كما سبق نقل كلامهم له (قوله نظير ان في غير الحبس غصلا الخ) وجهه بسى أغفل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أنا (٣١٨) وجهه له بما فيه غيبه قوله الخارج عن السلسلة لابد وأن يكون علة لبس

السلسلة وعدم كونها غير متعلقة فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الجدليل المذكور وهما ان مثل ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبس للمكانات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البس للسلسلة الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كانت في أمتائها فلا يتولد لما أن يكون التمكن الذي فوقه علة فواجب أربعة تلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تولد الباتين السلتين على معلول واحد والتسلي بالكل حين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينتظم السلسلة عنده وبما ذكرنا نظير ان في غير الحبس غصلا كما لا يخفى (قوله ظاهر الخ) أى نظير بما ذكرنا ان ابطال التسلسل منقتر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالمكن لا كما زعم الخارج من أن دليل اثبات الواجب منقتر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) انفسه وله الشرح ذكره لما لأن التسلسل لازم قدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان اللازم ولما لاجبا يذكر ان ما ذكر أحدهم مفسر بذكر الآخر (قوله وهما بطلاق) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولسته فانه اذا كان المجموع علة لتجميعه يكون علة لشكل واحد من الجزآن الذين هما علة لتجميعه يكون علة لنفسه وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة لتجميعه لانه يكون علة لنفسه وللآخر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لشكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام إجماع كثيرة لا يذوق بإجماع إرادتها (قوله فينتظم التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المخلوقات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي المخلوقات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان المثل لا تكون الاجزء لان الكلام في المثل الموجودة وهي ما يجب اجباها مع المثلول فينتظم يكون الجدليل المذكور مختصا بالأمور المجتمعة أبدا (قوله وهذا البرهان الخ) أى برهان التطبيق بم ابطال التسلسل في جاني المثل والمخلوقات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة المثل والمخلوقات أو وضعا كما في الابدان أو غير مرتبة كما في النفوس أو لثباتية كالحركات العقلية واليه ذهب التسكيون والحكمة اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عدمها ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يمتل عدم تنامي النفوس الثابتة الخ) أى برهان التطبيق يمتل عدم تنامي النفوس الثابتة المتفاوتة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الثابتة قدومة بالوقوع وأرادها لثباتية أولا وأبدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروطها من المبدأ القديم والمتفاوتة عن الابدان غير متتابعة بل لا تنامي للابدان التي أفاضت عليها لاستعدادها الى اقتضاء الادوار العقلية التي هي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلاها متتابعة على حسب مراتب الحركات وأما النفوس فلاها انما كانت ثابتة بعد المتفاوتة عن الابدان يلزم اجتماع الأمور الغير المتتابعة في الوجود لكن ليس فيها ترتيب طبى ولا وضعى وأما قيد الكلام في المثل الموجودة

منها وذلك البعض المتولد الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينتظم التسلسل والا أى وان لم يكن ذلك البعض المثلول فواجب طرفه سلسلة بل كان في أمتائها فلا يتولد لما أن يكون فوق الواجب يمكن أولا وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولا لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجا قط اذ ليس الواجب علة حيثن وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان الراد بالجملة هنا بالجملة الثانية وانما كان الواجب في أثناء السلسلة فالتسلسل الذي فوقه لا يكون علة ثمة ذلك البعض بل العلة الثانية هو الواجب مع سائر العقل الذي فوق الواجب وذلك للممكن علة ثمة له فلا يلزم تولد المثلين السلتين على معلول واحد له (قوله لأن الكلام في المثل الموجودة

وهي الخ) لأن علة الوجود أي العلة الثابتة له هي مينا علة البقاء فلا يمكن استحالة المثلول عنها أصلا بخلاف المقارنات المتتالفة فلما يجب اثباتها عند وجود المثلول كما في الحركات العقلية السابقة على الحركة الحسية ثم التحقيق الحكيم يقتضي أن مثل البناء ليس علة قاطعة لبقاء بل حركة علة معددة لوجود التركيب ابتداء وأما البناء فاقطعة لبقاء غيره تشديد فله دليل

[قوله ترتب تلك الازمنة الخ] بحث بعض الافاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان كل طريق الازمان
 محسوكا بان يقال على تقدير اشتراط الترتب في جريته يصل عدم التسامع فيها بهذا الطريق فلا يتم هنا عليهم لانهم شرطوا الاجماع
 في الوجود ايضا والازمنة متناهية لاموجودة فضلا عن الاجماع وان لم يكن كل طريق الازمان له على ما ذهب اليه التكتلون
 فغير تام ايضا لانهم لم يشترطوا الترتب (قوله لان القائل بمحدوث النفس قبل (٢١٩) الذين بعض المثلين الخ)

وقال بعض آخر منهم
 محدودها بعد تسوية ابدن
 لقوله تعالى يد تدنو
 أطوار البدن ثم أضافه
 حلقا آخر فالحال المراد هنا
 الانشاء اعادة النفس على
 البدن قال في المواقف
 وبها يعمد الأدلة القليلة
 ريد أنها لا تثبت للعلوب
 لقي هو البين في بابه
 الاجتهاد من عقل الصورية
 من فرق بين الارواح
 الجزئية والكلية فقال
 يسبق الكلية على الجزئية
 والاحياء ودية الجزئية
 للاجساد ومنهم من حمل
 الاعداد في الحديث على
 اجسام العالم حتى العرش
 والكسرى مع ما فيها
 وقاؤله قدم ارواح الكسرى
 على جميع العالم والفرق
 المار هو الذي اشتد به
 يجمع بين الادلة وان ذهب
 الامام حجة الاسلام
 الى الية مطلقا وحمل

بالفرقة عن الابدان لان النسبة بالاجزاء متعاضدة ايضا فلو ان الابدان ضرورية تامة الابدان
 (قوله لان مرتبة الخ) دليل لقوله انه يصل بين برهان التطبيق يصل عدم تسامع النفوس الناطقة
 بالفرقة على تقدير اشتراط الترتب في جريته ايضا كما ذهب اليه المحسوك لانها وان لم تكن مرتبة
 بحسب الثالث لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فتقول
 لو كانت النفوس الناطقة غير متعاضدة لفتقرت جملة مبتدأ مما حدثت في اليوم متشعبة الى حين
 الهية وجملة مبتدأ مما حدثت في الاس كذا ثم تعلق فيها على حسب تطبيق الازمنة فان
 وقع بلز كل جزء من اقسامه جزء من الناقصة ثم كون النفس كالرائد والا فيتم تسامعها (قوله
 وما ذكره بعض الافاضل الخ) من ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريته في النفوس الناطقة
 بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتناهية متساوية في العدد بحسب تطبيق الازمنة
 للترتبة يحصل التطبيق فيها لكنها ليست كذلك لانه قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
 أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تحولات الابدان الحادثة في العدد وقد
 تحدث أعداد النفوس في الازمنة مرتبة لتعقبات أعداد الابدان فيها فليست لا يحصل الاتفاق في الزمان
 للنفوس بالاطلاق اجزاء الزمان طوله ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرده وهو غير لازم
 في التطبيق بل يكفي في تطبيق لتامة التسامع ان كل نفس في اطلاق النفوس بالاطلاق اجزاء
 الزمان الحرية وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسبة الازمان وكذا لان كل جملة من النفوس توجد
 في زمان واحد متعاضدة لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تسامعها متعاضدة لتامة
 الابدان التي يشتملها الابدان في اطلاق اجزاء الزمان يحصل الاتفاق لتامة من النفوس بالتامة
 وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وما ذكرنا اندفع ما قيل ان حسنا الاشتراط
 لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثه قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
 قبل الاجساد باق عام لان القائل بمحدث النفس قبل البدن بعض المثلين وهم لا يقولون بعدم
 تسامعها قبل ذهب بعض المحسوك الى قدمها بالنسبة مع عدم تسامعها وبرهان التطبيق على الوجه
 الذي قرره المحقق لا يصل عدم تسامعها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدما بالنسبة فقلطون
 ومن جهة ولا يقول بعدم تسامعها والمائل بقدما بالترجع مع عدم تسامعها بالارادة المتعاضدة بتعاقب
 الابدان هو أرسطو ومن جهة يتم عليه كما مر والقول بقدما بالنسبة مع عدم تسامعها لا يخل من
 حد من المحسوك في الكتب المشهورة اليهم الا ان يكون ملحقا مرجوحا لا يبا (قوله أي)

قيلة الارواح للاجساد على عدم إيجاد الملائكة على سائر اجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه من امة
 عليه وآله وسلم وقد تقدمت الروايات في كونه نبيا وأمام بين السماء والارض واما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عوم ارواح
 الانبياء والاولياء فله عامل حسن فله في حقيقته على الله عليه وسلم فيسبوت اليهم من احواله ومصلحته
 كنول بعضهم (عمن القارص)

وان وان كنت ابن آدم صودة هل فيه معنى شاهد بأبوي

(قوله فلا يجري فيها الخ)

تفيه بمن فضله المحققين

بما حاصه ان الحركة بمنى

لتوسط بين البدأ

والتمتعي وان كانت أمراً

واحداً مألواً للإفلاك

مستمر من الأول الى

الابد وصفة شخصية

موجودة في الخارج لا تندرج

فيها أصلاً لكنها مع

ذلك مستمرة لحدوثات

انطلاقية وضعية بلا بداية

وهي واسعة بين عالمي

الحق والقدم والماضي

استمرار وعدم استمرار

فن حيث استمرارها

مستم إلى القدم ومن

حيث عدم الاستمرار أي

من حيث التجدد والتعاقب

لا إلى أول بصير شيئاً

قيطان الحوادث من

القدم وعلى هذا يجري

التطبيق في الحركة بمنى

التوسط جزواً

الجزء (سواء كانت مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة أو متداخلة هنا عند التشكيك) وأما عند الحكمه
فلا يجري إلا في الموجودات الخمسة للترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر ما
وكان فيها رتب قائما جعل الأول من إحدى الجنتين بزاء الأول من الجزء الأخرى كان الثاني
بزاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق ولذا لم تكن موجودة معاً بل من لان الأمور المتعاقبة معدومة
لا يوجد فيها في كل زمان إلا واحد في كل زمان يفرض للتطبيق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود
الآحاد خلا لتطبيق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الأمور للموجودة
للمجموعة الغير مرتبة إذ لا يلزم من كون الأول بزاء الأول كون الثاني بزاء الثاني وهكذا لا لنا
لوحظ كل واحد من الأول وآخر بزاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية
له منصفه عمل فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضع ذلك يوم التطبيق بين الجنتين المشدين على الاستواء
وبين أعداد الجنتين فان في الأول انما طبق أول أحدها بأول الآخر كان كائناً في وقوع أجزاء
كل منهما بتتابع أجزاء الأخرى بخلاف الجنتين في لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعتراض
عليه الشكوك بأنه لا يجوز لما أن يؤلف التطبيق على ملاحظة الآحاد معدومة وجعل كل جزء
من أحدها بزاء جزء آخر أو يكتفي بملاحظة وقوع أجزاء أحدها بجزاء الأجزاء الأخرى على سبيل
الاجاز فان كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور للترتبة لان ذلك لا يقدر على ملاحظة الأمور
الغير التابعة مطلقاً سواء كانت مجتمعة أم لا وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يتم للوجود والعدم فلا
وجه تخصيصه بالموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الأمور التابعة أيضاً إذ يحكم العقل بعدم
ملاحظة الجنتين مجزأ حكماً اجزائياً بل ما أن يقع بزاء كل جزء من أحدها جزء من الأخرى
أو لا يقع فعل الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التماثل (قوله فلا يجري في الحركات التفكيكية)
هذا على مذهب التشكيك ظاهر فيها أن كومات متعددة وجود كل سبق بعدم الآخر وأما على
تحقيق مذهب الحكمه من الحركة القديمة عديم أي الحركة بمنى التوسط بين البدأ والتمتعي أمر
واحد مألوف للإفلاك مستمر من الأول الى الابد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة
بمنى التوسط قائم أمر موهوم لا وجود له عديم أصلاً (قوله فانه ينقطع بانقطاع التوسط الخ) بمنى أن
التطبيق لا يجري في الأمور الاختيارية لأن في جريته لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر
ليحصل العقل فيها جنتين وفرض وقوع الاعتبايق فيها يلزم تماثل ما لا يتماثل في نفس الأمر
أو تماثل ما كان ناقصاً فيه والامور الاختيارية لا تحقق تماثلها في الخارج وهو ظاهر ولا في الخلق
لان آحاد السلسلة الغير التابعة لا يتحقق إلا بملاحظتها مطلقاً إذ لا ملاحظة الاجزائية لا تكون
الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم بالاجمال الشاكي بها ولذا لا يقدر على استحضار
مالا نهاية له مطلقاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تماثلها مالا يتماثل
في نفس الأمر لعدم تحققها فيه قال القاري في شرح المقام والمحقق ان تحصيل الجنتين من سلسلة
واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك أم هو بحسب العقل دون الخارج فان كل في
أتم التماثل حكم العقل به لا بد من أن يقع بزاء جزء من هذه جزء من تلك فالتماثل جازي في
الأمور الاختيارية والموجودة لأن العقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع السلك

(قوله قيل أن تعجب الخ) أما حكمه بعينه الترتيب لانه منطوق فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجاهل والحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذهب بل يقتضي جهة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مقروضة

على سبيل الاجال وان لم يتكف ذلك بل اعتدلت ملاحظة أجزاء الجاهل على التفصيل في غير الدليل في الموجودات القريبة المجتمعة إلا لا سبيل لعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تعجب الجاهل والحقيق وان كان بحسب السبل لكن اتحاد السبلين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجاهل موجودين ويكون ونوع احاد كل منها جزء الاخرى أمراً متكاملاً ينظر من فرض وتوعده الخلف تأمل في هذا المقام انه من مزايا الاندغام (قوله ولو سلم عدم الانتفاع الخ) أي ولو سلم عدم انتفاع الغير العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قدسية ومشقة بالادمان الغير المتعاقبة على سبيل التسامح فلا ضرر لأن كل ما دخل تحت الوجود الوهمي باللاحقة على سبيل التعاقب يكون متعاقباً دائماً فالعقل لا يستلزم تأمل ما لا يتعاقب (قوله ونظيره غيب الجاهل) لان معنى لاتعاقبها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد قوة آخر مع أن الوجود منها يكون متعاقباً دائماً (قوله ولكن بشكل انفسية الى عم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتعاقبة ولتسبب الاتفاق بينها معلومة تعالى على سبيل التفصيل لتناول هذه المسكن والبسطة قبل تقدير الحقيق يلزم تأمل ما ليس متعاقباً في الوجود العلمي له اتصال هذا خلف (قوله تأمل) قل عنه وجه التأمل لانه لتناول أنا بعقل ما لا يتبع العلم به كما ان قدرته الشاملة أما تفصيل ما لا يتبع وجوده واستلزام تعلق اتم المراتب الغير المتعاقبة متصلة بتوابع انتهى فان قيل يلزم الجاهل على الله تعالى قلت الجاهل عدم العلم بما يصح تعلق الله به كان المجرع عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به تأمل (قوله وتوعبه الخ) أي توضيح عدم ورود التعلق على برهان التطبيق بالاعداد والتعددورات والمعلومات للتلاليه بقوله وذلك الخ أن التام واللا تأمل فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالتي بدون الوجود لا يتصف بالتام وعدمه بالاعداد والمعلومات والتعددورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متعاقباً ولا لا متعاقباً والتعقب منها بالوجود ليس بالقدرة متعاقباً أماني الذهن فلاه لا قدر على استحضار ما يتعاقب وأما في الخارج فلاان كل ما هو موجود في الخارج متاهل كل قدر لا يجري التطبيق هنا لعدم كونها غير متعاقبة حتى تعرض الجاهل والجزم تأمل ما لا يتعاقب قال بعض الفضلاء كون التام واللا تأمل فرع الوجود على تأمل في الظاهر وعدمه وأيضاً أن الاعداد في الموجودات الخارجية عند جمود الحسنة انتهى كلامه أقول الجواب عن الأول ان التام واللا تأمل هنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى عدم والتسلك المقتضى لا يتصف بشئ منها لواجب والنقطة والوحدة وموضوع السدم والتسلك يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب أعظم على طريقة للتكثير والاضداد عدم من الامور الاجزائية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب فيها لا لعدم الوجود بانه على ما افقوا من أنه لا شئ من المراتب جزء لما يوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مثلها تلك المرتبة بذل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواظف على ان الحق المسمى ذكر في

أن يقال في الجواب ان الفرض ان أفراد كلامه أن الاعداد المتعاقبة من الموجودات الخارجية فسم لكن لا يجدي وإن أراد ان للوجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتعاقبة فقلنا

والاوجه في الايراد أن يقال ان العقل لا يستلزم به هو مفهوم حتى فلا بد هناك من أمر موجود يستلزم العقل بذاته فأنما كانت المسئلة الغير المتعاقبة موجودة فرعاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك يمكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما لما لم تكن المسئلة موجودة فلا يقتل بذاته ولو فرضت لكانت يكون هيذا ان الفرض من الاستثبات المذكور ان الجاهل ان المسئلة الغير المتعاقبة غير موجودة وذلك حاصل اولاً وعانياً سرافقاً لهما أصل الوجود في الجاهل والحقيق (قوله الاول لا يتصف بشئ) منها الخ (دليلنا ليس من قبيل التسلك والعدم لا الإيجاب والسلب قلها) لو قلنا من قبيل الإيجاب والسلب لكان عدم انصاف الواجب بما ارتفع التقيتين (قوله لعدم الترتيب فيها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

(قوله وإن جعلنا من أقدام الكمال الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكمال إلى متصل كالعدد ومتصل قار كالخط والمصنوع والجسم الثلثي وغير قار كالأزمان والكلام قسم من الفرض القسم من الوجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتماهى) أي ولا يجري فيه التطبيق أما غلبة فظاهر إذ للوجود منها في الخارج قدر محصور وللعدد لا يصلح لوجوده في الخارج وأما ما قلنا من تعاضلها بالقياسه (٢٢٢) إلى العلم المحيط ولأن عدم التماهى أعاضد عدم تماهى صور المعلومات التي على

وجود العنود وهو غير مقرر عند الشكوك حتى بالقياسه إلى العلم الحادث فضلاً عن التقدم بخلاف ما افترقا لدم صفه حثية ذات إضافة لها تعلق أني لجميع الموجودات وللعددومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلياً واحداً لا يشكك فيكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما يقتضيه التماسك من مشكاة البتوة المرصون عن سقاطات السهام المتسكين بمنزخات الخلفسة والتبصير من المحيط بالأجالي بما يرجع منه فؤاد للوحي وقد فصل العلامة القاهن في شرح جوهر قائم جديد من التبصير به وبإيجاب التبصير بالتفصيل فلا يترك تفسير الحاشي وفقاً لمقتضى الدراني قائم من آثاره وأن التماهى في الحقيقة على أن هذا كاه مبني على استحالة التماسك

حوادثي التجريد بأن الأعداد من الأمور الاصلية عند المحققين من الحكمة وإن جعلنا من أقدام الكمال باختيار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متماهية الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل إذا لم تكن الأعداد والمعلومات والقدورات متماهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تماهيهما وحاصل الدفع أن إطلاق التماهى والألا تماهى عليهما جواز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لمكانت غير متماهية ه قال بعض المتفلسفة عدم تماهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد كما في للقدورات بل عدم التماهى في صورة العلم والمعلومات بالعلم والألا يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تتماهى بحسب تعلق العلم إلى حد وليس كذلك بل المراد أن العلم بما يمكن أن يتلقى العلم به فهو حاصل له تماهى بالعلم من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار باعتبارها والألا تماهى لكونها فرع الوجود بل انصافاً بعدم التماهى أما هو باعتبارها لا تتلقى في الوجود إلى حد معين ولها لو وجدت بأسرها لمكانت غير متماهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى ثم يرد أن يقال إن علمه تعالى لما كان متشظاً بمعلومات غير متماهية أمكن حريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي يلزم تماهيهما وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الأجل ويكون التعلق بالعلم على سبيل التفصيل تتبع الوقوع فتكون متماهية بالقياسه إلى ما أنه تعالى وإن كانت غير متماهية بالقياسه إلى وجودها متماهية ه وانعم أن ما قاله المتأخرين من أن عدم تماهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد على الإطلاق غير صحيح ضرورة أن المعلومات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك أن الجزئيات المتجددة لا تنتمي إلى حد إذ فهم الجان لا القصاص له فعدم التماهى في صورة العلم والمعلومات بكلا للمعين أي بالعلم وبمعنى عدم الانتهاء إلى حد متحقق ولما قال الشارح في شرح القاصد أن علمه تعالى غير متماهية مع أنه لا ينتمي إلى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتلقى كراتب الأعداد ونعم الجان (قوله بيه إشارة الخ) يعني في غاية الوحدة في وجود الوجود إشارة إلى دفع استدراك يقوم من ظاهر عبارة المصنف وهو أن الله عز الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة ليس ضروري إذ الجزئي الحقيقي لا يكون إلا واحداً فلا معنى له ذكرهما وجعلنا من مسائل اثنين فلما لا تكون الاظرية وبما حرره أديع ما قاله القاصد الحاشي من أن توم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من علم العلم السميع القادر لأن هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة إلى ذكرها لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية للثبوت فلا بد من ذكرها وجعلنا من مسائل اثنين بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع أن المراد الخ) يعني

في جانب المعلومات منها في جانب العلم للثبوت على عام برهان التطبيق وقد مر صرح الفاضل في التلويح بفتح حاصل الأمرين وبأنهما من جانب لمة مبرهنة يدبر برهان التطبيق متعلق عليهما بين المثلين والتلاطفة وأشار إلى بعضه في شرح القاصد وشهد القاصد بجوابي أركاناً في حاشيته على التلويح وللواقف لمزيد الاعتناء بما حرره الله والراجحة أن كنت في ريب ولله تبارك وتعالى أعلم له من بعض المتفلسفة

حاصل الدليل أن الضروري هو ثبوت الوحدة فجزئي المتيقن في ذاته الشخصية دون صفته والراد
 بالوحدة هنا الوحدة في صفته أي وجوب الوجود لا في ذاته التي هو جزئي حقيق هنا فقرر
 ظاهر عبارة الخش وأنت خبير بأن دفع تقوم بالثابتة المذكورة أعني أنها يتم إذا كان المراد بشفقة
 الله في قوله والمحدث يعلم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود
 مطلقاً على ما بينه الشارح فينبغي أن يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالشوم المذكور
 مدفع بطله الإرادة لا بإرادة الوجود في صفته الواجب إذ يقال حينئذ ليس الإرادة الجزئي الحقيقي
 حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت وحدانيته يحتاج إلى الدليل
 فالواجب إن يقال فيه إشارة إلى أن التوحيد هو عدم اشتراك الشركة في وجوب
 الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشركة في الالوهية
 وطواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الأمور المنعقدة عنه من كونه خالقاً للأجسام
 مدبراً لهاً مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قيل هذا على تقدير أن يكون هو
 الثابت والله مبتدأ واحد خبره فينبغي أن الله عز وجل الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري
 فلا تامة له في المراد وحده في صفته الواجب وما ينشع عنه من اشتقاق العبادة
 وخلق العالم وتوجيهه لأن الله وما على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك ميوهمهم له تعالى في الأمور
 المذكورة وأما إذا كان خبره هو مبتدأ واجباً الذي ما دوني والله خبره واحد بدلاً منأو خبراً
 بعد خبر على ما في الكشف من أن عباس رضي الله عنها قالت فريش يا محمد صف لنا ربك الذي
 دعونا إليه فذكرت بمنى الذي سألتني من صفته هو الله أحد فلا ياتي التوهم المذكور كما لا يخفى
 (قوله فلا بد أحسن أن يكون الخ) يعني أن المراد بالأمسين الصائمين القادرين على السكك
 لا بد منع اللازمة بأن منى الله واجب الوجود على ما لا يلزم من إمكان الواجب إمكان
 الخالق فيها إنما يلزم لو كانا صائمين قادرين على السكك لكن لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً
 كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون مطلقاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التام فيها إلا على
 تقدير كون أحدهما مطلقاً والآخر ناقصاً فظاهر وأما على تقدير كونه موجباً فلا يجوز أن يكون الآخر
 الصادرة عنه بطريق الإيجاب من الآخر الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فإن قيل يجوز استناد
 للتعيين في الوثيق إلى القادر ولا يجوز إلى الواجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما قلت
 يجوز بتوسط شروط صالحة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لإيجاد الآخر فليس
 باختاره يقتضي أن يكون مقتضى الذات الواجب بالإيجاب (قوله نقوله في تقرير المدي الخ) أي لما
 كان المراد بالآخرين في الدليل الصائمين القادرين على السكك قوله لا يمكن الخ على ما لا بد
 على أن المدي في تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على في تعدد الصائمين القادرين
 على السكك الذي هو أحسن من الواجب مطلقاً (قوله إلا أن يقال الخ) أي إلا أن يخص المدي
 أيضاً ويقال إن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الواجب على وجه الصنع والقدرة السككية
 فينبغي أن يكون الدليل مساعداً للمدي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدي بل يترك على ما
 وبين استلزام الدليل بأن التسلسل والإيجاب وتصفان القدرة تحسان يجب تزيه الواجب فيها فلا

(قوله قيل هنا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة
 التبريزي لما رده عليه
 أما أولاً فلأن الضمير إذا
 كان لثبات فلا معنى
 لإرادة الجزئي الحقيقي من
 لفظ الله مع قطع النظر
 عن اتصاله بأوصافه إذ
 لا شأن فيه حتى يقوم
 الاستدراك وحتاج إلى
 الدفع المذكور بل الشأن
 إنما هو في كون الثابت
 الواجب الوجود موصوفاً
 بالاحدية في ذاته وصفاته
 ولا يخفى أنه لا يتصور في
 هذا للمدي استدراك أصلاً
 ولما تأتياً لأن السؤال
 إذا كان عن الوصف وكان
 قوله تعالى هو الله أحد
 جواباً له فلا يكون المراد
 بلفظ الله حينئذ كونه خبر
 الثابت فقط إذ هو خلاف
 وصفه بل المراد الثابت مع
 الوصف ولذا احتج إلى
 الأدل بقوله أحسن إلى
 خبره خبر على ما أشار إليه
 الكشف وعلى ما بنى توهم
 الاستدراك أيضاً فلا وجه
 لتخصيص بصورة الثابت

(قوله) ولا شك في إيجاب الكمالات الخ أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحلق والمقال إلا رد قوله إلا في الخاصة بالوجود الخ لأن وجود الكمالات بعد مساواة إيجابية إليه تعالى لا يفتي عن الماهية فلا تحت قول الحق سبحانه لا يكون فإنه مأخوذ من خرافات المذلة التوحيد (٢٢٤) عليه تعالى الأصابع وخيالات الفلاسفة القائلين بالعدم إلا كمن كسبه إلا في

في العبادة له من بعض الفضائل (قوله) والقول بأن كمال المشقة الخ جواب مختلج مقدون كانه قيل ما قاله القليل من الفرق لأن الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الكمالات يتناقض بمشاكل إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم نقص وهو جواز الخلو من المخلوق وجود الكمالات فأنشأ إلى جواب الأول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ وإلى جواب الثاني بقوله على أن كون المخلوق صفاتاً الخ والقول بأن كماله مقالته القليل - وإن مقالته الحشوية هذا باطل موضح إليه من تلباس ملكة اللعين بمسكة الفلاسفة عليه ومن الثقة عن أن ما مضى إليه يستلزم قدم الفعل المستلزم فمفسد لأنصحه منها في الحشر والمحاب والله سبحانه

يكون للوجوب والمسلوك وانقض القدرة واحياً فلو إيجاب لا يكون إلا صاعداً قادراً على الكل فلا يمكن وإيجاب لا يمكن صاعداً قادراً عن الكل فأمكن التامع بينهما (قوله) لكن يرد هذا الخ أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب صفاتاً لم قلتم بأن صفاته تعالى فدية صادرة من تعالى بطريق الإيجاب قبل ذاته تعالى ليست قاعدة لصفاته تعالى حتى يزعم أن يكون تعالى موجباتاً بحسبه لها أو غيراً إذ علة الانتفاء عدم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمصادرة فلا يكون لها قاعداً ولا يفتي أنه ليس بشيء لانه لما لم يكن مستنداً إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب قبله إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فأنما اتفق الثانيين الأول ويلزم الوجوب ولما قال في شرح التفاضل استثناء الصفات عدم من بينها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما هذا الصفات وسببها في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله) والفرق بين الخ أي أن بين الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب مصادرها بأن الأول كمال والثاني نقص مشكل قبل الفرق واضح لأن صفات الواجب كمالات له لأن الملو عنها نقص مختلف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون صفاتاً مختلف إيجاب غيره الكمالات فنقول إضافة الوجود على الكمالات خبر وكذا يلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء ويصدق ما لا يندب في الكمالات القلبية على أن كون الملو عن الصفات صفاتاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله) هنا بمجان الأول القضي الخ أي في هذا الدليل بمجان الأول القضي الخ لا بد له من دليل بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه الدادة مع تخلف الدلول عنه أو لانه يستلزم المعلوم أي عدم وجود الواجب انحصاراً بأن يقال لو أمكن الواجب اختاراً لا يمكن تنقيح إرادته بأعدم ماض من ذاته بطريق الإيجاب أي صفاته تعالى لكونه أمراً محتكاً في نفسه ولكي يمكن مقدوره الله تعالى فلا يخلو لنا أن يحصل كل من مقتضى اقتات أممي وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أي عدمها يلزم احتياج التامعين وله محمول أو لا يحصل أحدهما فلا يخلو لنا أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم محجز الواجب لتلك الألوحة أو لا يحصل مقتضى الثالث فيلزم تخلف للمولود عن حكمة الشامة وهو باطل أصاب بعض الفلاسفة بما اختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة بقوله يلزم العجز فذا لا يلزم لزوم العجز الثاني الألوحة لأن ذلك العجز والاندساد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل اقتات لا ياتي الألوحة بل الثاني أنها العجز الذي يكون لصد التبر طريق القدرة عليه (قوله) والثاني الخ أي البحث الثاني القضي التخصيص أي منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا يمكن له لو حصل مراد أحداه دون الآخر يلزم عجز الآخر لا أن عدم القدرة على التسرع بالتغير ليس بعجز لانه ليس بملا القدرة إذ من تعلق بالكمالات الصرفة لا يرى أنه تعالى لا يجسر على استتمام القول مع

وتعالى أمم له من بعض محقق التمكنين (قوله) لا بد له من دليل الخ ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجوده توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمالات وتبرهه بما لا يليق بشأنه في عمال عديدة ومواقع متعددة وأي شاهد أنما من اجتماع الفرق الناجية على انصاف صفات الحال وتزعمه من سيات القضي فذا خلاصاً فإنه من الكمالات في أن يفتي الكمالات على أهلها

(قوله) وفيه انه يلزم الخ مدلوله ان لا يلزم التزام للذكور لان الواجب من جهة القوة القائمة على القدرة حيث لا يعلم ولا عجز حتى يلزم التخلل للذكور لان الواجب تعلق ارادته بإيجاد فكيف (٢٢٥) تعلق ارادته بسد ذلك بإعدامه

(قوله) لان مقتضى الذات وجوده عنه التامة ولا شك ان ارادة احد الالهيين وجود الحركة مثلا غير عدمه ونهجه متنا ضد قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً واجباً عنه بغير التخلل بان عدم القدرة على التمكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه غير مناف للالهيية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام اللول للتمكن الذاتي بواسطة وجود القوة التامة هو ليس الا العجز لتعجز الغير اليه انتهى كلامه ولله انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادراً على اعدام اللول مع وجوده عنه التامة دفلاً للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف اللول عن عته التامة وهو خلاف مقرر يقوم تأمل (قوله والجواب الخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه التبع بين ما فرض تعلق ارادة الالهيين ساء وقول ان للراد انه لو أمكن الالهيان لا يمكن التصانع يرد أحدهما حركة زيد في زمان ارادة الاخر سكوتاً ولا شك انه لا يجري في صورة النقض لان مقتضى الذات عدمه على مقتضىه بتوسط الارادة (قوله) ولا يلزم الحل للذكور أيضاً (لان كل واحد من تعلق الارادتين حيث يكون للتمكن الصرف لعدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا تدفع الخ) بين ان للراد بالتصادم انتهى وهو انتفاء مطلقاً دون الشيء الاصطلاحي لما سبجني وان الكلام على حذف السلب أي لم يمتد التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منها أمر يمكن في نفسه (قوله) ولم يرد بالتصادم الخ) بين ان يرد بالتصادم كون الامر من التواجد بحيث لا يستلزم في محل واحد من جهة واحدة ولا يوجب تعلق أحدهما على تعلق الاخر لان حصول التعلق في محلين جائز مثل تغير تعلق التصاد بين تعلقها لاحتلال في محلة الدليل كثير متعلقها ضرورة كون تعلق أحدهما بالسكون وتعلق الاخر بالحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين ومنه الدليل بلا حاجة الى في التصاد بينها (قوله وأيضاً السابع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة الشيء الاصطلاحي ان التلغ من الاجتناع في محل واحد لا ينحصر في التصاد فان كل واحد من التضايف والعدم والسلك والاجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتناع في التصاد بين تعلق الارادتين لا يمكن في جواز اجتنابها قال بعض الاقلد خص التصاد بالتق لان التعلقين وجودهم ولو ثبت بينهما تعلق لكلا متضادين وفيه انه لو كان لتعلق بين التعلقين التصاد لكان المتيقن بين الرادين أي الحركة والسكون ايضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلها الخ) بين ليس الراد بالامارة الدليل القلي حتى يرد بان التعلق لا يثبت في الثالب القلبية خصوصاً في اثبات التوحيد (قوله اذ يلزم الخ) أنه يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقاً - ولو كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نفس يستحيل على ذات الواجب بان الاجماع منقذ على أن وجوب الوجود مبدن كل كمال ويمد كل نقصان وانما كان الاحتياج مستحيل على ذات واجب الوجود لا يكون الحاجز واجباً فيكون حاداً وممكناً وبما قرره المحقق اذ لا يخفى ما قيل من أن الالتزام الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والاشتراك بل الالتزام في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا إنما يتم على من يقول

(٢٢٩ - حاشيئة القائد أول) التصاد كان المتيقن بين الرادين ايده ولو سلم فلا يلزم له ليس بين الحركة والسكون تصاد وكذا لا يكون بينها التصاد وهو مذهب للتعلقين شديد

(قوله حاصلا لا لاسم الخ) ان قلت انك انك الدليل لا يارضيه للذهب للذهب وهو مذهب أهل السنة فما وجه هذا السؤال
فما كان هذا البرهان (٢٢٢) متفكرين التكليف جميعهم أهل السنة وغيرهم وكان بينهم رابع في أن الأمر

بحسب الإجماع وإنما لاسم أن الاحتياج مطلقاً نفس فإن الواجب يحتاج إلى إيجابه إلى إمكان المثل
تأمل ولا يخفى عليك أن قول الشارع وهو من إمارة الحدوث يدل على أن الشيء أثبت عدم
تعدد الواجب معقلاً ولا فلا حاجة إلى هذه التقدمات لأنه إذا زعم البعض بمت امتناع وجود
الصائين القادرين على الإشكال فتفسير قوله لو أمكن الحسن بقوله أي صائناً قادراً على الإشكال
ليس بغير (قوله ان قلت الخ) حاصلا أنه لا لاسم أن عدم حصول مراد أحدهما يستلزم بغيره والا
لزم أن يقول المذلة بغيره تعالى لأنهم قالوا بأن الله تعالى أراد طاعة الناس وإعانة الكفار
ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت البير غلط الخ) حاصلا أن المذلة في قولوا بغيره تعالى لأن
الأرادة عدم شيئاً إرادة قسراً لا يجوز التحلف فيها وإرادة التوفيق يجوز التحلف فيها والتعلق
بطاعة الناس وإعانة الكفار هي التوجيهية دون التسمية فلا إشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاء
الصانع الخ) يعني أن إمكان التانع لشكوه عالاً أنه يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لأن
لا يوجد صنوع بالتعدد بل هو أن يوجد بإرادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التانع فإن الامكان
لا يستلزم الوقوع فكل هذا التقدير ضيق قوله وهو لا يستلزم الخ راجع إلى إمكان التانع وبمقتضى أن
يكون راجعاً إلى عدم تعدد الصانع فلفظي أن التانع إنما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم
انتفاء الصانع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحداً منها صانعاً بمعنى السلب الشك الذي يستلزمه
وقوع التانع وما لا الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع التلازمة كما لا يخفى تأمل فانه قد قيل
(قوله وهذا الجواب يعني على الخ) يعني أن الظاهر للتأثير من قوله عدم تكونها عدم اشكون
بالقول إذ حاصل الجواب على ما عرفت إنما لاسم أن إمكان التانع يستلزم عدم تكونها بالفعل فإن
المكان التانع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فني قوله الخ)
أي إذا عرفت أن هذا الجواب يعني على الظاهر فلفظي أن من سمي الصلابة أنه يمكن أن لا يثبت على
الظاهر التباين بل يفضل ويقال إن أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فينبغي للتلازمة
فإن للتلازم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه وإن أردتم به عدم
التكون بالامكان فتلازمة صلبة فإن إمكان التانع يستلزم إمكان عدم التكون لكن لا لاسم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل (قوله قدبر) أي تدبر فها فتا من غير الصلابة حتى يظهر لك أنه
يستلزم دفع ما قبل أن ما سبق على الصلابة منع للتلازمة فلا معنى لإرادته بینه في الصلابة (قوله لو
تعدد الآلهة لم يتكون السواء والأرض) أي لا يتكون بالفعل كما هو للظاهر التباين (قوله وأما الثالث الخ)
لأن معنى القدرة ذات الآلهة ومصحح المقدورة إمكان التمكن نسبة السمكات إلى الألبان
للمقدورين على السوء فانه ما قبل أنه يجوز أن يكون لبعض السمكات خصوصية بالنسبة إلى أحدهما
فلا يلزم الترجيح بل لا مرجح (قوله ورد عليه أن الترجيح الخ) يعني أن الترجيح المذكور بقوله
لأن تكونها إنما بمجسوم الخ لما على تقدير التانع المقدور بأن يكون غير الحليل هكذا لو أمكن
الظن في يتكون السواء والأرض لأنه يمكن التانع فيها في إيجابها بأن يراد كل واحد من الألبان

إيجابها

بلا مرجح ثم قال والأحسن أن يقال لو كان في العالم صائناً لشك عتاباً إلى كل منها
أو مستتباً عنها لتكونها سبحانه مستتبين واللازم باطل والضرورة فسكنا للضرورة له

أبجدها على سبيل الاستقلال فعل تقدير الخالق تكونها لما يجموع القدرين يلزم نفس قدرتها لأن
 إرادتها قد تعلقت بأبجدها على سبيل الاستقلال والقدر في ذاتها أو بكل منهما يلزم التوارد أو
 بأبجدها يلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ يرد عليه منع اللازمة إذا لاسم أنه لو تعدد الله لم
 يتكون السيد والأرض لأن وجود الاثنين لا يستلزم وقوع الخلق في الإيجاد خلافاً لما هو الحال
 بل إمكانه وهو لا يستلزم النوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع الخلق بإرادة واحدة أو بتفويض
 أحدهما إلى الآخر وأما قاله فلا لأن تعدد الحاكمين المستلزم يستلزم وقوع الخلق في الحسب
 مادة على ما في الشرح (قوله) وأما على الأخلاق الخ (بني أن التردد المذكور لما أن يكون على
 الأخلاق بدون اختيار الخالق على ما هو الظاهر القريب إلى العلم الغير المحتاج إلى البيان حينئذ يختار
 الشيء الأول وهو أن تكونها واقع يجموع القدرين ونولس أنه ينبغي كان القدرة تتناهي جواز أن
 يكون وقوعه يجموع القدرين بحيث ينفق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون القدرة الأخرى مدخل
 فيه وهذا لا ينبغي كان القدرة في نفسها وأما المنافي أن يتعلق الإرادة بوجود القدرة ومحرر لا يكون
 القدرة الأخرى مدخل فيه وكان وأما يجموعها فله يلزم فكل القدرة لأن كان القدرة أنا يكون
 على وفق الإرادة (قوله) كما في أعمال العباد عند الاستاذ (قانه ذهب إلى أن أعمال العباد وأمة
 يجموع قدرة الله تعالى وقدرة المبدون قدرة الله وإن كانت كلمة كافية في حصوله إلا أن إرادته
 تعالى تعلقت بأن يكون القدرة البعد أيضاً مدخل فيها (قوله) وكذا يمكن اختيار الثالث (وهو أن يكون
 التكون بأبجدها ولا لسم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح لا يجوز أن يكون الترجيح إرادة أحدهما
 الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما لإرادة تكون جميع الأمور إلى الآخر وكذا
 يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد لكن أولاهما وجوده فوجوده ولم يرد إلى الآخر
 وجوده ولا عدمه ولا استعانة في ذلك (قوله) والتحقيق في هذا الخ (أي التحقيق في أن
 الآفة حجة قطعية أو افتراضية أنه إن حل الآفة على في تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفضل
 أو لا نفس القاطبة لا يجهد القطع قانه سواء أريد قسماً الخروج عن هذا النظم أو عدم التكون
 يرد منع اللازمة أن أريد بالفضل ومع افتقار اللازم أن أريد بالإمكان على ما يشبه الفروع لكن
 الظاهر من منطوق الآفة أن تعدد الصانع للمؤثر في السيد والأرض حيث قال الله تعالى
 (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدت) قانه ليس المراد بالظرفية الشيء الحقيقي أي الممكن لأن
 الآلهة منه عن الممكن فيكون المراد بالضرر والتأثير فيها والممكن أنه لو كان للمؤثر فيها آلهة
 فسدت أي لم تتكونا فالحق حينئذ أن اللازمة قطعية والآفة حجة قطعية إذ تأثير الاثنين في تكونها
 على سبيل التوارد بأن يوجد بكل منهما على حدة حال اشتغال التوارد بتأثيرها في تكونها إنما على
 سبيل الاجتماع بأن يكون تكونها يجموع قدرتها أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون للمؤثر
 في بعض منها وفي بعض آخر الله آخر فتقول لو أمكن الخلق مؤثران فيها على سبيل التوزيع
 أو الاجتماع لا يمكن الخالق فيها ضرورة كون كل منهما صانعاً تام القدرة لكن إمكان الخالق حال
 لاستلزامه الخلق فلا يكون أحدهما صانعاً وأما أن يكن أحدهما صانعاً يلزم إعدام كل من السيد
 والأرض وعدم وجوده إن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة إعدام جزءه على لكل الاستلزام

(قوله) قانه ذهب إلى أن
 أعمال العباد الخ (الظاهر أن
 هذا يؤيد المنع وليس
 كذلك لأن الفعل وإن كان
 يجموع القدرين لكن
 لا يفسد حاله في كون
 قدرة السيد مطلوبة وتلقية
 وهذا ليس كذلك فما نحن
 فيه ألا يرى أنه لا يوجد
 كل ما أراد السيد يتحقق
 كل ما أراد الآلهة حينئذ
 إذا تعدد الآلهة ينصف كل
 منها بقدرة غالبية فيسلب
 بقس هذا عن مذهب
 الاستاذ بند تحذير غاية
 علينا

مع قوله قدرة
 السيد والتكون
 في سبيل التوزيع
 والتقسيم
 فيكون
 فيكون
 فيكون

خاصة ان عدم كون العالم واجباً ملحوظاً في الدليل وان كان متروكاً عن أن المقصود من الاستدلال بالاعتراض وجدة المأزور فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحته في الدليل بأن يقول لو تعدد الواجب قلنا أن يكون العالم واجباً وهو محال إذ ثبت حدوده بالاعتراض إذ يكون ممكناً وهو محال لأنه يلزم إمكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محضه ان البعد من وجوه الاول ارادة عدم التكون من القصد مع ان الظاهر منه هو الخروج من النظام للمفاد الثاني فبيده بده بعيداً لا يمكن ان يكون البعد أيضاً مع وجود الية الثالثة هذا فقرر وجه البعد لكن بحث فيه بنص قوله ان كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بده أما الاول واثان فلان عدم التكون بالامكان من محتملات لفظ وأما الثالث فهو وان يمكن من محتملات لفظ لكونه اختياراً من زائد لكن لشي على ذلك قطعاً إذ المراد من الصانع هنا هو الصانع القائم القدرة على ما سبق

فقد

لاعدام عنه أو انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء عنه الثابتة قبل تقدير تعدد المأزور في العالم يلزم أن يفسد العالم يعني ان لا يوجد هذا الحسوس لان التعدد يستلزم إمكان التامع المستلزم لان لا يكون أحدهما صانعاً للآخر لعدم تكون العالم كلاً على تقدير الاجتماع وبعثاً على تقدير التوزيع ففي قوله يلزم انعدام الشكل الخ أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الشكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً الذي يستلزم إمكان التامع الذي يستلزم تعدد الصانع وبما حرزنا في غير ان ما قاله الحاشي الذي فيه أنه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الشكل ولا البعض وان أريد أنه يلزم انعدام الشكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منتهى قوة التدبير فان عدم كون أحدهما صانعاً لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلي في عدم حيل المقصود وقوعه فيا وقع واعلم أنه يمكن حل قوله لا يبال للضرورة قطعية على هذا التوجيه وسبيل ذلك الجواب الذي كور كما لا يخفى على التأمل هذا نهاية ما يفسر لي من تحرير الكلام وقرر المراد من أن الله الملك الغلام (قوله) ويعني أن بوجه الملازمة الخ أي يمكن توجيه الملازمة في الآيات بحيث يبدو في تعدد الصانع على سبيل التامع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفضل أو لا وهو أن يقال المراد بالعدم عدم التكون بالفضل والشيء لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والاجتماع لم يكن المسلم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع امكانه لكونه حادثاً والآية التي وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً وغنى مصحح سندوهما أي إمكان التصنع لكن إمكان التامع محال لاستزاده الحاد على بده فلا يكون الصانع ممكناً لان إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين أي البعد وامكان شي من الاشياء قلنا كان التعدد مفروضاً يلزم ان لا يكون شي من الاشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التامع الذي هو محال وبما حرزنا في دفعه ما قبل ان عدم إمكان العالم لا يستلزم القضاء بمعنى عدم التكون طويلاً كونه واجباً لان كون المسلم واجباً معلوم بعلة مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً إذ الواجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك أنه يمكن حل ما علقه الحاشي من شرح للناسد على هذا التوجيه بأن يكون المراد بقوله لم يتكون السبب والأرض لم يمكن تكونها ويكون التردد على تقدير التامع القرضي وهذا ظاهر عند التأمل (قوله) لو أريد باللازم الخ قل عليه غير الدليل حكماً لو وجد صانعاً لا يمكن التامع بأن يريد كل منهما إيجاد للتصنع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد للتصنع مع وجوده عنه التامة وهي ارادة كل منهما لاستيعاد ان يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حل القصد في الآيات على هذا المعنى كما لا يخفى بده انتهى كلامه (قوله لا امتناع الخ) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد للتصنع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من القصد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بفتح وجوده عنه التامة (قوله ثم الأمر) يعني لم أمر التامع وكونه حجة قطعية لثبوت الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود الية الثالثة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من ان عدم التامع مع وجوده عنه التامة متبع والآية التي يمكن القصة الثالثة بكافة (قوله يلزم الخ) لئلا يمكن كلاً لولا قيد الآية الثالثة على ان انتفاء التامع انتفاء الاول في الزمان

الشيء

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتهاء الجزاء على انتهاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى التسليمين المحاذرين للتقدم في وحدانية الجبري فقال لا من الاستدلال بالنظر اليهم بانتهاء القصد في الماضي على انتهاء التقدم فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) . قالوا ان قول الفاضل

الماضي يلزم ان يكون كلا المتقدمين متعينين لانتهاء التقدم ولانتهاء القصد أمران مقرران معلومين
للسامع لكن قصد الاستدلال هو عليها فليس الثاني بالأول كما أن قوله لو جيتي لا كرمك يدل على
أن كلا الأمرين معلوم لانتهاء عند السامع فكس انتهاء الثاني لأجل انتهاء الأول وهو ليس بمقصود
من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتهاء الثاني الفروع عند السامع والآية لا تحيد فلا يكون استدلالا (قوله ولو
سلك الدلالة الخ) يعني ولو سلك دالة الآية على أن انتهاء التقدم في الزمان الماضي بسبب انتهاء القصد فيه
لم المقصود على إثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتهاء القصد في الماضي لانه اذا ثبت انتهاء التقدم في
الزمان الماضي يكون مايجبه التقدم في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الحاضر لا يكون مايجبه
التقدم الحاضر يكون الصانع واحدا (قوله فعدمه للتكليف الخ) يعني ان ماوقع في كلام البعض من الحكم
بترادف الواجب والتقدم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماوقع للتقدم من الأعداد
في التقييم فان عدمه للتكليف قد يردون والترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المين
أن الإيمان والاسلام من الأشياء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منها على الآخر ثم بين لسلك منها
مايقوم على حده وما قيل من أنه يمتثل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما شيان احدهما مشترك
فيهما والآخران متباينان وترادف باجترار المشترك وعدمه باجترار المتباينان قائلا يدل على مايقضي
فغيره أحيانا إذ ليس في عبارة ولا في عبارة تقوم مايقصر بكونها من اللفظ المشترك (قوله يرد
على ظاهر الخ) أي يرد على ماوقع للتقدم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود
الواجب متعني فلها من غير احتياج الى شيء فعدمه على كل صفة محتاجة في وجودها الى
موصونها فكيف يكون واجبة ذاتها (قوله وسيجري) فأورد أي فأورد التصريح المذكور وهو
أن المراد من كونها واجبة ذاتها واجبة ذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها
من غير احتياج الى أمر وماله انه تعالى موجب في صفاته فلا يلزم كونه محصل الحوادث ولا شك
أن الواجب الثاني هذا الذي أنفي عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصونها فبقوله
لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ماقله على لكن لا يرد على بانه لان متى كون شيء موجودا بذاته
أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلا لا يعني عدم الاحتياج الى شيء أصلا فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير ذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تعلية في نفسه لتوقعه على
القول بأن الإيجاب ليس تقصا في صفاته وإن قولنا علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما
هو في غير الصفات وإن قولنا كل ممكن حادث إنما هو بما اننا نحن صادرا بالتقدم والاستقبال وكل
ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل البرادة لان خبر قوله ذاته واضح الى الوصول

كلمة بأن يقال الحكم السكلي العقل ليس ان الإيجاب مطلقا على الله قص حتى يزم انتهاء الصفات ويترتب عليه التخصيص
في الحكم العقل في الحكم السكلي هو ان الإيجاب ما ليس عدمه قصا نعم ولا حاجة به الى تخصيص وانتهاء وكذا الحكم
العقل ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماوقع غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه
وكذا الحكم السكلي ليس انه ممكن مطلقا حادث بل ان كل ممكن يتاخر الواجب حادث والصفات ليست مفردة فهي حادثة

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٣٣٠) الأحكام الكلية فأصله (قوله يدل على أن الصفات التسدية لا ينطبق

وجودها بإيجاد شيء الخ)
فقال أن يقول أقول
لأنه كقولنا يدل على هذا
أما يدل على أن الصفات
التسدية لا ينطبق وجودها
بإيجاد شيء فغيره الصفات
حيث ذكرنا في ذلك أقول
فقطه آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر منسباً
لصفاته لأن الصفات ليست
غير الذات فاندقت الجهالة
عندهم ويدل على ما ذكرنا
أنهم ذكروا أقول لأنهم
في حيز الاحتياج إلى التخصيص
والاشية في كون التخصيص
أمرأ منسباً فصححت
(قوله بل يأتي ح)
وذلك لأن هذا الجواز ليس
مخصصاً بالشرط بل هو كقول
أقني لو لم يكن واجباً لكانت
الواجب إذ لو كان واجباً
لكانت الواجب لكان أيضاً
جواز القدم في نفسه فعدم
الاحتصاص المذكور يدل
على أنه لا يؤول الواجب
لأنه الواجب لكانت الواجب
بل يأتي على ظاهره أمي
ما يكون ذاته متبعية لوجوده
من غير حاجة إلى شيء
أصلاً إذ يكون جيلت
اختصاص الجواز بالشرط

في الواجب وكان له حل عليه بجده وأحياناً لكان ذلك حل الصفات عليها بجدها وأحياناً لكانت
بلا غشوات لا ينافي الاستدلال المذكور فإن قوله لكان جازراً لعدم في نفسه سر ينع في أن المراد
أن كل ما هو قدم فهو واجب لأنه يعني أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء
أصلاً إذ جواز القدم في نفسه إنما يقتضي الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
يعني أن قولهم أن الحدث ما يتعلق بوجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات التسدية لا ينطبق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها معدة وهذه جهالة ينة فإن بداهة العقل حاكماً بأن الصفات
محتاجة في وجودها إلى موصولها فإن قلت ما يمنع بالضرورة من احتياج الصفات إلى وجود الموصوف
لا احتياج إلى إيجادها واللازم كون الصفات متعلقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
الإخراج من عدم إلى الوجود فإنه غير لازم من الاحتياج إلى التخصيص بل مدخلية في الوجود بل
انقضاء الوجود ولا شك أن وجود المعدة متعلق بانقضاء الموصوف وجودها هذا ورد على الاستدلال
بعدم قوياً وهو أن الاحتياج إلى انقضاء التخصيص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق عدمه عليه
الذي هو ذلك فقدم بمعنى عدم المسبوق بعدم لجواز أن يكون ذلك الانقضاء بطريق الإيجاب وما
ذكرنا من أن كل ما هو محتاج في وجوده إلى شيء فهو مسبوق بعدمه ليس بصحيح على اختلافه بل
أننا إذا كان صادراً عنه بالاختيار والنسك بأن كل ما هو في ذاته حادث والمحتاج إلى الحدوث حادث
لا يجرى نقلاً لجواز أن يكون التخصيص أمراً عديماً أولاً قال بعض المتأخرين الجهالة الينة أنها يلزم
أننا كان محملاً على ظاهر كلامهم أما إذا كان محملاً على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
يكن واجباً لكانت أي ذات الواجب لكان محتاجاً إلى خصص ما بين مفارق فيكون معدة إذ لا ينفك
بالحديث إلا ما يكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد شيء آخر متباعدة والصفات ليست غير الذات فلا
يكون معدة فلا يلزم الجهالة الينة إذ لا يلزم منه أن لا ينطبق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استينافه استدراك قوله ولا لكان جازراً في نفسه بل يأتي
منه أربع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه أما لانه أنه لو لم يكن واجباً لكانت لكانت
محتاجاً إلى خصص ما بين مفارق إذ لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى أمر ليس غير الذات ولا ينفك كان
يكون قدماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بوسط حفة وأحياناً بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لأنه تأمل أنه من معارض الأذكية (قوله وإن قالوا الخ) يعني أن قولاً في دفع
الجهالة المذكورة أن المراد بقولنا كل ما هو قدم فهو واجب لأنه القدم بل ذات وهو مالا يكون
محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة التسدية ليست بتدعية بل ذات لا احتياجاً إلى موصولها
فيكون ماضية في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فبره غلبه أنه لا يثبت حيث
حكمهم بأن الصفات واجباً بل ذات لعدم كونها قدماً بالذات (قوله وأما الاعتراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الاعتراض غير باقية لأن بقاها يستلزم قيام الشيء بل الشيء فلا يثبت غيرها لأننا كما
عنها في حال الحدوث فبها في أول زمان الحدوث موجودة وليست بآلية ضرورية لبقاء أمم يحصل
في الزمان الثاني لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سبق في
التشرع (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه إن أراد

(قوله وكونها منكم الخ) جواب عما قلنا ان قياس بقائه الاعراض على بقائه (٢٣١) انصاف قياس مع التفرق فان

بقائه الصفات لا يشك فيها أصلاً بخلاف بقائه الاعراض فإنه يشك فيها حال الحدوث فنسبك بقائه الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخالص من الاعراض وإن لم يكن بقائه الصفات أمراً زائداً عليها ثم التتابع لمجرد الحضي الجبلي أن يقول بدل قوله وكونها منكم من البقاء وكون البقاء منكم لكانت لك أضرار أن الخلق البقاء عنها ليس يعني تباينه يعني آخر كما هو المتبادر بل يعني عدمه فهو في الحقيقة أمكنة الاعراض على البقاء لا على السكون تشامل (قوله تمتع بالنبوة الخ) أمكنة السكون منه خيراً محضاً وسلام أن الوجود أشرف من عدمه فيستوعب وقوع عدم النبوة ويلزم ذاته وقوع النبوة ومن هنا انقضى ظن أن الزيادة بالشرعية الأولى والثانية تقدمهما قطعاً لا مجموع التقدم ولتالي المطابقة لاسم السكون على الجزئية ويمكن أن يجعل الكلام على حذف التنصاف

بكونه نسباً للأفراد في القبول فذلك مما لا يخفى سادس لأن البقاء يشاف إلى الصفة يقال بقاء لم والندرة تنسبك بكونه نسباً للصفات إليه بحسب القبول وكذا يقال صفة بالصفة وصيغة بالقياس يقتضي زيادة البقاء كالتام يقتضي زيادة الملم وإن لم يرد به عدم الزيادة في الوجود الخالص يعني أنه ليس في الخارج أمراً وراء الصفة يمس ببقائه بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني فلا شك في صحة السكون في عدم وجوده نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بأن الاعراض بالصفة بقاءه هو نسباً يعني أنها ليست في الخارج إلا الاعراض وأما البقاء فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كقول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجديد الاعراض في كل آن الذي هو معارض للبعد الحسن وكونها منكم من البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد انصافه بغير الزيادة في العقل إلى الوجود الخالص بأن يكون للاعراض وجود فيه وبقائه وجود آخر أيضاً فان تجديد الانصاف بصفته لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لطوار تجديد الانصاف بالأمور الاجتزائية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الجارية تعالى مع المولدات فانه متصف به مع كونها موجودة في الخارج ولا ثم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (قوله على ما سيجيء) في السكون حيث قال من قال ان السكون عين السكون أراد ان القائل اذا قيل شيئاً فليس هذا القائل والقول وأما الثاني الذي سيجيء بالسكون والاجزاء ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة القائل إلى القول ولا يتخلل منابر الفصول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم ما سبق ان الواجب يحدث لجميع أجزاء ما سواء قادراً تصور بتوابعه يحدث لجميع ما سواء على الخط البدعي والنظام الحكم من ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الأمر على الخط البدعي يدل على عدم كونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه حادثاً قادراً يدل على الخط البدعي لا يرد ما يقال ان احسنه العالم على الخط البدعي إنما يدل على اتصاله بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتل أن يحدث بواسطة مختار صادر عنه بطريق الإيجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء المتألفة حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة الارض فيكون ذلك الوسط قادراً مبدئاً عالمياً حياً دون الواجب لأن الإيجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت الملم ولا على غيرهما كما لا يخفى وأما قيداً الإيجاب بلا قصد لأن الإيجاب بوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من المتألفة حيث ذهبوا إلى أنه قائل مختار يعني أنه ان شاء فعل وإن لم يبقاً لكن الشرعية الأولى لازمة الوقوع والثانية تمتع بالنسبة إلى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولما أجبنا عنها بيننا في الثالث (قوله لأن ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لأن ذلك الواسطة من جهة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذا لم يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً يحدث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن القدم بالإيجاب لأن الأمر للوجوب القدم لا يكون حادثاً (قوله ولا يعني الخ) يعني لا يعني ان هذا الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على ان حادثاً ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت لها سبق فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرعية الأولى الخ

(قوله بمن ماقابل الذات

الخ) بمن ثلثات الامر

القائم بنفسه وذلك لان

ثلاث الذات ثلاثة معان

على ما ذكره قدس سره

في حواشي شرح التلخيص

الحقيقية والمستقل بالثبوتية

والقائم بذاته والقائم هنا

هو الاخير من القرينة على

حمل المسمى على متقابل

الذات بلثني للذكر

لا على الامر والتهوي بالامر

من للوجود والمسمى

هو ما ذكره سابقا بقوله

يلزم قيام الشيء بالشيء والمسمى

ان يلقى اثنان جارة من

المعرض الذي هو مسمى

موجود ليكون المسمى

الاول كذلك لكن لا ينبغي

على الزور انه مع خلافه

القرينة خلاف المتبادر

فالقائم ما دل عليه ظاهر

كلام المحقق كذا ذكر

بعض الفضلاء

والحدوث كالمحركات مثلا صادراً عنه بطريق الإيجاب مختاراً بحدوث العالم بوصفه (قوله ثم ان
اختار الخ) بين ألفاظ الشارح الخط البديع والفظم الحكم لان له مدخلا في بينهما الحكم
والا ليسكن ان يستدل بحدوث العالم على اقدرة والاختيار لان آر الموجب للقدوم لا يكون خادماً
وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقدرة والاختيار لا يتصور الا مع العلم
وثبوتها على ثبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صلة فوجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر
كلام الشارح الخ) بين ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالنسبة الى المذكور
يوجب ثبوت التسع والبصر ايضاً بذاته لكن فيه تأمل اذ لا دلالة لاحداث على وجه الاخذ
عليها اذ يمكن في ذلك العلم بالمسوعات والبصريات واجب بأن المراد التسع والبصر اندك
المسوعات والبصريات اذ للتصور معاً بان جريان هذه للثلاث عليه تعالى واما أن ما فيها موجودة
شارة ذلك مطلب آخر يعني به هنا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتمى (قوله وعلى ان
هذا الخ) ظاهر كلام المحقق يدل على ان هذا التبع ليس متدرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان
الشيء هنا بمن ما يقابل الذات وهو هذا الشيء لا يتلقى الا على الامر للوجود قلبي هنا بمن
على ان بقا انتمى أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقا انتمى الخ إشارة الى كذا
القولين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عيني ليس بوجوده وكون حقيقته للوجود
بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو للوجود لكن العقل باختياره نسبة الى الزمان الثاني ببر
منه بالبقاء لهم الا أن يقال متصوره تصرع بما علم هنا في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير الخ)
يعني في قوله كما في صفات الباري إشارة الى تفسير اقسام باقية في التجزئة غير جارية في قيام صفات
الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هنا بأن عدم تجزئه لا يفرق لانه يعرف
قيام الأعراف والصفات ليست بأعراف (قوله هذا رد اجمل) يعني ان نفس اجمل قدليل الذي
أوردوه على استماع بقا الأعراف وقريره ان دليلكم بجميع صفاته قاسد لانه يستلزم الخالف
مخالفة الضرورة (قوله لان أمحلتها جبراً الخ) نقل عنه محضه انه لما كان بقا الاجسام ضروريا
مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم بقا الأعراف ايضاً ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ
احتمل عدم البقاء بوجوده في الأعراف والاجسام ولا فرق بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة
عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة قلبي انتمى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم
بقا الاجسام ايضاً عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والخصائص والجزاء بخلاف عدم
بقا الأعراف اذ لا يحد في تعيدها فلا يجعل اصحاب الحكم بقا الاجسام ضروريا بمجرى بهذبة
العقل دون الحكم بقا الأعراف بل جموده من أحكام الحس والحس لا يميز بين الأشكال كمال
التصديق كما في المتن (قوله يلزم ان يكون الخ) اي هو كان الواجب جوهرأ يلزم ان يكون ممكناً هف
ويلزم ان يزيد وجوده الخافض على ما عتبه لان وجودات السمات زائدة على ما عتبه عند عدم
ان وجوده الخافض عين ما عتبه كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود للخلق زائد في الواجب ايضاً
وما هو منه هو وجوده الخافض (قوله لتعلق بتأثير للثبوتات) فان الله على التجزئة الخفي والواجب
متناه ما يكون وجوده من ذاته والقدوم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وايضاً الخ) يرد ايضاً

(قوله فأول) يمكن أن يكون وجهه أن المحدود هو التركيب في الحركة الخارجية وأما التركيب في الحقيقة النوعية فلا يشترط ما لا يلزم الاحتياج في الخارج للثاني لوجوب الوجود والاحتياج في النفس لا يستلزم الاحتياج في الخارج فلا حاجة إلى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة ويمكن أن يكون وجهه أنه لا حاجة إلى التزام كون الثين أمراً أدلّو كان وجوده غير داخل في هوته تعالى لا يلزم التركيب أيضاً في هوته ويمكن أن يكون وجهه أن ما يحصل منه الثين وإن أمكن أن يكون أمراً عدياً لكن الثين هو نحو الوجود الخاص ولا شبهة في كونه وجوداً ويمكن أن يكون وجهه لا يلزم التركيب في الحركة الخارجية بدخول الثين في الحركة للثنية وإن كان أمراً وجوداً ولا يلزم دخول الثين إلى الحركة للثنية

فليتلزم

تلك الحقيقة مجعوبة عن دخول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في التلخيص حيث قال ويستلزم من الوصف قول ما يزيد وجوب السكر ونحوه لأنه للمنى الذي نرى منه تعالى لاستلزامه التركيب للثاني للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة الخاصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتلك بل هو يتصف عند التكميلين وأما قال غرضنا لأن الفلاسفة لم يرضوا بتلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عديم والأوصاف المتعارفين لوجوده تعالى قال أوجب عديم هو الوجود المجرد وفسر الناقل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ونحوه أنه ليس معنى متعارفاً للأول بل هو داخل فيه لأن للفراد الجنس انتهى (قوله لكن يرد أن يقال) يعني أنه يقال التركيب ليس يتسام لأن المتبر في السابعة المقدسة بأي جنس من الأجناس هو الجنس انتهى يعني الأمر المتساو لا الجنس للمنى أي للقول على عتقين بالمتساو على ما يدل عليه ما قبل من التلخيص والجنس انتهى أمم لصفوه الحقيقة النوعية أيضاً فتم بحدود البشر جنساً وإذا كان المتبر في الجملة الجنس انتهى التلخيص للأصناف الجلية فلا يلزم من انصافه تعالى بالجملة القوة التركيب في ذاته بل هو أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم قال قيل أمّا ذلك له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تبين يميز عما يشاركه في التركيب في هوته لأن ما به الاشتراك فيه ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك الثين أمراً عدياً غير داخل في هوته تعالى فأقول وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن الراد بالجملة الخاصة للمنى المراد أي للتلخيص في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا للمنى القوي وهو للشاركة في الجنس انتهى حتى يرد ما ذكره والثنية قوله بوجوب التلخيص بقوله وأما قوله لأن ما هو الخ فهو اشتراكه إلى بيان الثنية بين للمنى القوي والقوي لا أن هذا الذي مراد ويؤيد أيضاً بما في من قوله ولا يلائم شيء فأقول (قوله) يعني أن البعد اشتداد له الخ) يعني أن كذا أو ليست تلك الثاني للتعريف بل لتقسيم المحدود فالمفاد: إن البعد اشتداد وله نوعان أحدهما القام بالجنس التلخيص والثاني الاشتداد المجرد عن لشدته القام بنفسه بحيث لو لم يشته الجسم لكان جلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود الخلاء أي البعد المجرد الذي يشته الجسم والخلاء وإن كثر أمثاله على المكان الخالي من التلخيص لكن قد يطلق على هذا للمنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان أما الخلاء أو السطح وأما عند الثنائين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الخارجي للمنى السطح الظاهر من الخلاء الثاني لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الأول فقط فبني الاشتداد القام بالجنس (قوله) وهذا التعريف الخ) يعني أن تعريف البعد بالاشتداد القام بالجنس أو بنفسه أمّا هو قيد الوجود الذي أوجبه الحكمة حيث قالوا بوجود التلخيص أو التلخيص أمّا يتصور فيه وأما تعريف البعد النوعي الذي هو لاني بمعنى كما هو مذهب التكميلين الثاني للقدار يعرف بالثنية عليه بأن يقال البعد اشتداد نوعي مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لأن يشته الجسم ويتعلق عليه ببدء النوع (قوله) وهذا يعني على وجود الجلي) يعني لزوم قيد الجلي أمّا هو عند من يقول بوجود الخلاء كما هو مذهب الحكمة من أن القدم والحدوث أمّا يكونان من صفات الوجود وأما عند التكميلين

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الخ) وذلك الوقت غيرته للعرض على الجزم فإما ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو يتالى الوجوب قال مولانا رحمه الله الجزم اذا كان أمرا وحياً على ما هو مذهب التشكيك يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الجزم أيضاً أمراً وحياً اختيارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الجزم ليس احتياج الواجب بل هو

التشكيك بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه ، فلا يتم احتجاده لالم على مقدمه فلا يكون دليلاً خفياً ، ولو أريد بالتقدم هنا معنى الازل فاستحالة لزومه للتقدم متفق كلف وان الأعدام الازلية غير متعاقبة قال الفاضل الحنفى ولسل الفارح أراد بتقديم الجزم لوليته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى إذ يلزم حيلته ان يكون للتحيز وضع معين أزل يتلو اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً وحياً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الأمر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بتقديم الجزم قدم للتحيز وهو محال عند التشكيك إذ يلزم حيلته تعالى الاكون الغير المتعاقبة في الأزمنة للمساواة الغير المتعاقبة ويميله برباط التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انه لا نسلم لزوم الوضع الذي يتلو اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الأمر الوهمي يتالى وجوده الثاني لجواز ان يكون مقتضى ذاته كمال الصلوات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي أن يقال له تعالى ليس بتحيز والا لزم احتجاجة الى الجزم وهو يتالى الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم بتالى الاكون الغير المتعاقبة لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الجزم مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبل الاعراض الخاطئة التي لا تبقى زمانين (قوله والاكون من الوجودات العينية الخ) يعني على ما مر من ان التشكيك وان انكروا الاعراض السببية بلسرهما الا أنهم قالوا بوجود الاكون الاربعة الحركة والسكون والانعاج والالتفات (قوله هذا القدر الخ) دفع لما يقوم من أن القدر المذكور فيجب اذ لا يصور زيادة الشيء على حيزه أو تعلقه في جميع المقامات كما يشهد به الرجوع الى مثله وحاصل الدفع ان هذا القدر لا يظهر بطلانه على جميع التناظير الخمسة عند النقل سواء ذهب اليه أحد أو لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى الشيء انتهى التحيز اذ هم يفتقرون على الزيادة والتناقص فلا يزدى للسجد وعلى السكسري (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الفارح مبنى على تناقض الابداء وأما لنا ذلك لما لو قررنا أنه لما كان يقتضي من الجزم ليسكون متتابعاً أو يسلبه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبدأ عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس حيزه لا يتجزى لانه يتركب منه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون تاماً من الجزم ولا يكون متتابعاً اذ التناهي من خواص المقدار والجواهر القدر لا يقدر له (قوله وجه منطه الخ) محاسبه منع التلازمة مبنى لا نسلم انه لو انصف أجزاؤه بعقل السكال يلزم تعدد الواجب فان الانصاف بالمعنى والقدرة وأحوالها لا يستلزم الانصاف بوجود الوجود حق يلزم مالا كرسوخ الاقاييل وينوجه حقه منع التلازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم ينصف أجزاؤه بجميع صفات السكال يلزم نفس الواجب وحدونه وأما يلزم لو لم ينصف الجنوع أيضاً وفيه ان

الشهادة يكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متتابعاً أو غير متناه وهو كذلك أما وفت عدم التناهي فظاهر وأما وقت التناهي فلان الجزم كما مر من القرائع تقوم وهو متجزئاً لانه يلزم تجزؤ الشاوي له قبل تقدير التناهي من شئ الشاوي يلزم كونه متجزئاً وهو الذي ذكره التولي الحنفى وكونه متتابعاً وهو الذي ذكره الفارح وجهاً لانه قال التولي الحنفى أو يساويه فيكون متجزئاً أو متتابعاً ويتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً سكان أولى كما لا يخفى

الاتصاف الخ) قال بعض أوليى التحقيق في نظر أن في الأول فلا ن كون عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب فعلاً ما لا يشك في أن اتصاف أن السلك في مثله عين الاجزاء بل انظر أن الصفة القائمة بالوجود من حيث هو صفة لازمة ولكل صفة كاشية والعلم ليس فيه تجرد الجزء من الكلية وقد فكيف يكون التركيب اجزاً وماداً ولا توجد تلك الصفة في اجزائه وأما في الثاني فلا الجزء إذا كان كائناً كان حادثاً وإذا كان حادثاً كان السلك حادثاً أما الثاني فقطع وأما الأول فلا انضمام للضرورة من أن الوجوب يصدق على كالمبرهن عليها في الكتب عند جميع المتأخرين بل كان أن يتحقق بالأوليات لأن الشيء يقتضي وجوده وإلحاح النظر وهذا لا يتصور في وجوب الوجود ولا يتم قلب الحقائق لأن المتأخر شأن الامكان وقد قلنا أن فلسفة كل ما يمكن لو لم يوجد الوجود الامكان الشرعي

فمن الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث السلك انتهى كلامه أنقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات تعديلاً بالنسبة إلى الجزء ممنوع لأجله من دليل وعلى تقدير التسليم بقوت أن نفس الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما أشهر من أن اتصافاً من سيات الحدوث وأن وجوب الوجود مبدئ كل كمال وبعد كل تعاضل لكن لا يتم دليل عليه بحد (قوله ويرد على الخ) إنبات اللازمة التنوع بين أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة للاستمراري ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لأن من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة إليها فإن قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية صفة أي قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النفس والحدوث لأن دفع الإيجاب السلكي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من اتصاف بعض صفات الكمال الحدوث لجزء أن يكون متصفاً بالوجوب قلت غشيت يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض المتأخرين هنا مبنى على ما قيل أنه إذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لأن الوجوب مبدئ كل كمال ومبدئ كل تعاضل فيكون حادثاً لأنه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آخراً (قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لإنبات الملازمة بين أن صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوها لا مطلق التام والقدرة مثلاً وهي لا توجد إلا في الواجب (قوله يريد أن هذا التصريح الخ) يعني أن مقصود التلخيص من قوله وقد صرح أن تصريح صاحب البداية في كتابه أن يرى صفة العلوم لا تصريح بالعدم أن يرى على صفة الجهول بأن الملائكة إنما ثبتت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يخلو عن الحلق بوجه من الوجوه قلنا بل على أن الاشتراك فيها بين اثنين في بعض الوجوه كافي في ثبوتها ووجه التوفيق أن الزمان بالاشتراك من جميع الوجوه فيها به الملائكة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يخلو بوجه من الوجوه للملائكة في ثبوتها يعني أن ليس لإنبات الملائكة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح بذلك وتأييداً لقوله لا يخلو والشيء فلا يكون لإنبات الملائكة وجه أصلاً والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف (قوله ورد عليه أنه يجوز الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء للوجود على ما عرفت يتلوه بينهم حينئذ ورد عليه أن لا نسب له لو خرج من علمه شيء يلزم النفس والافتقار لجزء أن يكون بعض الأشياء مما يستحيل تحقق العلم به لعدم كونه قابلاً لكذلك الواجب متلوه من قول بأنه لا يلزم ثباته لأن العلم يستدعي الثبوت بين العلم والعلوم كما أن القدرة لا تصح بالاشتراك لعدم كونها قابلاً لها ولا يلزم النفس والافتقار وبما سردنا دفع ما قاله الفاضل الحلبي ورد عليه أن المراد شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات بأن الشيء حادثاً للوجود ولم يثبت عندنا قدرة الواجب وأن جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والإيجاد بالاعتبار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا غش بل بالضرورة التي أوردتها الحاشي لأن كل ما يوجد يجب تحقق حله به لأن تحقق القدرة أيضاً يستدعي العلم السابق بالأمور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أي الممكنات دون الواجب هذا ولو حل الشيء في عبارة للثبوت على ما يجب أن يتم وتغير حله أو للثبوت لم يرد ما ذكره كما لا يخفى لكن لا يحصل الرد على المعنى المختصين بعدم تحقق علم الله تعالى بجلاله لأنه غير واجب في الممكن وليس مما

وجوده له ولا لكان له حالة مستقرة وقد أثرت به جميع أولي الآراء فطلق أن النفس يقتضي الحدوث لا محالة

(قوله ان أريد ما يصح ان يتم) أقول في جوابه ان الزاد بالتي في القضية الأولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شيء ما يصح ان يتم وبغيره بالتي في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء للوجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بقسبة إلى علم الله تعالى قاصرة ولا باقية إلى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المتجانسان قلنا قال الولي حفيد السيد في مجموعه للشبهة أننا جندف (٢٢٧) قلنا بقرينة ذكره مرة يجوز ان

يصح تعالى العلم به وعدمه وما يجب ان يتم ان عبارة لفظ قاصرة عن أداء المقصود بالقسبة إلى العلم ان حمل الشيء على الوجود أو الممكن لأن دائرة العلم أوسع مما ذكره لفظه المستعصم ويستلزم ان تكون للشيءات متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يتم (قوله لا يتم الجزئيات) يعني أنه تعالى لا يتم الجزئيات المتساوية سواء كانت متبركة أو لا كالاجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مائة من فرض الاشتراك بين كثيرين لأن أدراكها على الوجه المذكور لا يمكن إلا بالآلات الجسدية والله تعالى عال من ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائة من التفرقة على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التمثل وهذا كما يتم التجمع بأن في مائة كلنا جنس واحد فلهذا قد يتم الحسوف الجزئي لأجل الوجه الجزائي لأن مائة لا يتبع التمثل بمجرد تصوره عن حصة كل جنس واحد متحدة وإن كان في الخارج لا يصدق إلا على ذلك الحسوف بل لا بد في ذلك من التعدد والاحساس وهو إنما يحصل ذلك بعد الحسوف وهذا التمثل مستمر قبل وقوعه وبعده فالحاصل منه ان التعدد ان الله تعالى يتم الأشياء كلها بطريق التمثل لا بطريق التحليل والاحساس لتعدد الآلة فلا يبرز عن علمه تعالى متعلق ذرة في الأرض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التمثل لا يمكن ذلك العلم مائة عن وقوع التفرقة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتجسيم يدركه تعالى على وجه التمثل فالاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك هذا ما أقامه العلامة الدرواني في تصانيفه واليه أشار الحق الطوسي في شرح الاشتراك والشهور من مذهبهم أنه لا يتم الجزئيات المتتيرة من حيث أنها جزئيات بل على الوجه الكلي وأنا الجزئيات الغير المتتيرة فيعلمها من حيث أنها جزئيات ووجهه بعض الأفاضل بأن مثله لا يتم الجزئيات المتتيرة بخصوصية تفرعها بحسب الأزمنة بأنها والمائة الآن أو غداً أو أمس فلهذا لو كان حلاً كذلك فأمّا أن يتغير العلم بتغير العلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وأن يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل التزمان بحسب الأوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مشتملاً لا يتغير أملاً كالعلم بالكليات ووضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكتانياً كان نسبة إلى جميع الأكثرة على السواء فليس بالتقاس إليه قرب وبعيد وتوسعة وكذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبة إلى جميع الأزمنة على السواء فليس بالتقاس إليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الأمور الواقعة في الزمان فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل وقت وفي علمه كان وكان ويكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والخلاف ليس كذلك بل هو غير ابتدأ فلهذا صفا ودع ما كدره من تغيرات بعض الأفاضل (قوله) وأنا الجزئيات الغير المتتيرة الخ قال الولي عليه السلام مائة كانت كالاجرام الفلكية أو مجردة كالنفوس وعاقلة مشهورة المذهب مع ما خلقه الفلاس من مذهبهم أنها هي في الجزئيات الكلية الغير المتتيرة كالآفاق في أدراكه تعالى ليعاها على الشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما خلقته من حيث الكلية وهذا هو الحق لا من ان الكليات لا يدرك إلا بالآلات الجسدية وأنا الجزئيات المتتيرة في الشهور والتجسيم ادراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية له

بما خلق المقدر المذكور بحسب المقياس مثلاً أنا قولهم ضارب وحرراً وضارب وهو ضارب وأريد يضارب في كل مبدأ معنى آخر جاز والقيل عليه ان صاحب الكشاف قال بأن قوله وكثير من الناس عطف على مائة بتقدير ويسجد بقربته قوله ويسجد له من في السواكن من في الأرض ويجعل السجدة في المطوف على بني الأقباء وفي المطوف بين وضع الحربة وبني السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى وأمسحوا برؤوسكم وأوجوهكم فكانت عليه صاحب المتي وشرطاً في الحنفية والمطووف بحسب المقياس على اشتقاق قوله ليتزودوا فغير أن الخبر المذكور مشق

(قوله من غير العلم الخ) هذا منوع عند المتكلمين قال في الطوائف لما لا يلزم له عند غير العلوم يلزم الحيل وأما يلزم ذلك
لوزم من غير التلق والاختلاف غير العلم وهو منوع قال عند غير العلوم يتغير التلق والاختلاف دون غير العلم الذي هو صلة حقيقة
فلا يلزم الحيل ولا للتغير في صفته (٢٣٨) بل للتغير في أخالة الصفة ونقصها ولا المستغاة في ذلك أم (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً
منوع عند المتكلمين قال
قدس سره في شرح
لوائف وأدراك للتكلم
أحتاج إلى الالة الجسدية
أنا كان العلم محمول
الصورة وأما أنا كان
أخافة محضة أو صفة
حقيقية ذات أخالة فلا
حاجة إليها (قوله
لازمة لقائه الخ) ولما
حكوا جند من التكاليف
لكن الحق أن التشبه
اللازمة لقائه أعني التشبه
للتشبه في الأول بوجود
للفقدورات فيها لا زال
حتى يكون مترادفاً بالمقدم
الزمانية قال من خواص
الالوهية كذا ذكره
بعض الفضلاء (قوله ولا
يتأني كذبها الخ) وذلك
لان مدار صدق الشرعية
على صدق اللازم بين
الطرفين لا على صدق
النية التي في كل واحد
منها (قوله عاين على
تعال الخ) يتأني سابق
ن قوله في الخالية السابقة

غير أملا فعل هنا يكون قولهم أنه لا يلزم الجزئيات واجباً أن علمه تعالى ليس مائياً حقاً لكن
قال الامام أن التلق بأصوله له تعالى لا يلزم الجزئيات الكلية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في
الأول من غير العلم وفي الثاني من الاختلاف إلى الالة الجسدية وبالجملة ليس مرادهم ما ينوهم البعض
من أن علمه تعالى محيط بطائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هنا خلاصة الكلام
للمشقة من فوائد علم الكلام (قوله الثاني لا يجب هو اقتضاه الخ) يعني أن لقدرة متعين
أحدهما صحة الفعل والترك أي يصح منه العباد وتركه وليس شيء منها لازماً لثباته بحيث
يستحيل الاستحالة منه تعالى وإلى هنا ذهب الميراث وهو متاف لا يجب وثانيتها
أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهذا للمنفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكمة ذهبوا إلى أن
مصلحة الفعل الذي هو العيش والجلود لازمة لقائه كازدوم العلم ومصارف الصفات الكافية زما منهم أن
تركه نفس فيستحيل أخفاكه منه فقدم الشرعية الأولى واجب الصدق وقدم الثانية بمنع الصدق
وكانا الشرعيتين صادقتان في حقه تعالى إذ صدق الشرعية لا ينزيم صدق طرفها ولا يتأني كذبها
وهذا للمنفق لا يتأني لا يجب فإن دوام الفعل واستمراره يوجب اعتباراً لا يتأني الاختيار بالنسبة إلى
ذاته كان العالم مادام معلقاً بنفسه عليه كما قرب آية من معنيها قصد المميز فيها من غير تخلف
مع أنه يفتنه باختباره واستماع ترك الأغشى بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا يتأني الاختيار فالتفت
بين يكون عليه عين ذاته (قوله فتلقى عليه بين الفريقين) قد يقال كون الفقدرة بهذا المنق متفقا
عليه على بحث لأن مشيئة الله تعالى تنعدم عبارة عن علمه تعالى وبإشباعه على الظنم الأكمل على
ما صرح به في شرح اللوائف في بحث إرادة الواجب تعالى فمن قولهم أن شاء فعل وإن لم يشأ لم
فعل أن علم فعل وإن لم يفعل لم يفعل ولما كان العلم لازماً لقائه تعالى كان طرف الفعل لازماً لقائه
وهذا معنى أن مقدم الشرعية الأولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن المقصد فمن أن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل أن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن معلق المقصد لازماً لقائه لم يكن
شيء من الطرفين لازماً لقائه وهذا معنى عدم لزوم الشرعية الأولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
إلا في الغلط (قوله هنا أيضاً يدل على زيادة إلى آخره) يعني أن مدلول المشتق ليس إلا التقوم
الحسن الذي هو من جهة القسب والاختيار كالتالية والقادية مثلا وسعدى المشتق أيضاً يدل على
زيادة ذلك للتقوم الحسن ولا كلام في زيادته على ذات الواجب أعني الكلام والفرع في زيادة
حقيقة ذلك التقوم وما يصدق هو عليه على ذاته يعني أنه كان في حقه انكشاف الأشياء ليس
بمجرد ذواتها بل يحتاج إلى صلة زائدة هي البذل نيل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف
في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فبنا وكذا الحق في مبادئ الصفات
ولاشك أن ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هنا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته

لازمة لقائه كازدوم لعم فاعلم (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر إذ لو كان كذلك لكان النية جهازاً على
قول الحكمة إذ لم يوضع العلم بل النية عند الفريقين مستندة في منها الحق الذي هو المقصد لكن ذلك المقصد عند الحكمة
يشعق في حسن العلم لا في حسن شيء آخر ورواه بخلافه عند المتكلمين فالاعتناق من حيث الظن والمعن جيباً أنه كايوى

(قوله) وأما ثبوته (الخ) جواب عما قال يلزم المأخوذ السابق حينئذ من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله) فليكون الأوصاف للذات كدورة من الأمور العينية كالسواد والياض (الخ) لوسم هذه (٢٣٩) للقدم كانت كافية في إثبات

الغالب فشد (قوله) وما عاير ثبوت ما أخذ هذه الأوصاف لوصوله (الخ) أي لوصوف ذلك المأخوذ وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح (قوله) بحكم للتدسية السابقة (الخ) التفتت وأما ثبوته في نفسه لمكون الأوصاف (الخ) ثبوت السواد يدل على ثبوت السواد في الخارج (الخ) فكل أن يقع هذه الصفات لا تشبه إلا لو لم يقبل الأوصاف ثبوت السواد في الخارج (الخ) البطلان. الأوصاف للذات كدورة من الأمور العينية كالسواد والياض (الخ) ثبوت السواد يدل على ثبوت السواد في الخارج (الخ) فكل أن يقع هذه الصفات لا تشبه إلا لو لم يقبل الأوصاف ثبوت السواد في الخارج (الخ) البطلان. الأوصاف للذات كدورة من الأمور العينية كالسواد والياض (الخ) ثبوت السواد يدل على ثبوت السواد في الخارج (الخ) فكل أن يقع هذه الصفات لا تشبه إلا لو لم يقبل الأوصاف ثبوت السواد في الخارج (الخ) البطلان.

(قوله) إن أراد انتفاء ثبوت (الخ) يعني أن أراد أن ثبوت للشيء حتى يقتضي ثبوت ما أخذ الانتفاء له أنه يقتضي ثبوت المأخوذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا يلزم ذلك فإن انتفاء ذاته تعالى بالواجب وللوجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود الذي هو مأخوذ في الخارج لانتفاء أمران اعتباريان على ما سبق وإن أراد أنه يقتضي ثبوت المأخوذ لوصوله بمعنى أن صدق الشيء على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بمأخوذ الانتفاء فيلزم لكن لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات لحوار أن يكون ذلك المأخوذ من الأمور الاختيارية وبعبارة أخرى في الأمور الاختيارية في الخارج أيها من بعض المتصفا بأن المراد هو الثاني والمتصوفة منه أن الشيء الذي دل على زيادة تلك الألفاظ تأم بذاته لا كما زعمه للمتزلة من أنه متكمم بكلام هو علم خبر وأما ثبوته في نفسه فليكون الأوصاف للذات كدورة من الأمور العينية كالسواد والياض (الخ) ثبوت السواد يدل على ثبوت السواد في الخارج (الخ) فكل أن يقع هذه الصفات لا تشبه إلا لو لم يقبل الأوصاف ثبوت السواد في الخارج (الخ) البطلان. الأوصاف للذات كدورة من الأمور العينية كالسواد والياض (الخ) ثبوت السواد يدل على ثبوت السواد في الخارج (الخ) فكل أن يقع هذه الصفات لا تشبه إلا لو لم يقبل الأوصاف ثبوت السواد في الخارج (الخ) البطلان.

بعد قال المولى عليه السلام ولا يعني أن ما ذكره إلى المولى في توجيه كلام الغرض الحاصل لا يكتف به من فهو أفضل في ذلك للمولى ما ليس بمرضى عند المولى السليم وإليه أفضل وجه الحق في آخر الحديث بقوله تأمل غلب ما صاغ ودع ما كدر والعقل عسدي هو فينبغيه عن الغير بقوله وقبل في توجيه (الخ) اه

(قوله متصف بالاختصاص التي هي الانكشاف والغير) أشار الى أن اختصاص الاختصاص في عبارة الغنى الخيال يابته ثم معنى اختصاصه تعالى بالغير والانكشاف هو أنه متصف بكون الأشياء متشعبة متشعبة عنه فلا يرد أن الانكشاف والتشعب من صفات العلويات فكيف يتصف به الواجب تعالى (٢٤٠) وذلك لأن صفته هي الغير والانكشاف للتبعية بتدوير (قوله إذا

هنا إذا هي ليست اختلافا بل ذات اختلافا ولم يثبتها أحد سواهما وما ذكرنا طبع فساد ما نقله القائل الغنى هنا قائم على عدم الفرق بين التبيين فانظر فيه وقول في توجيهه أن أثبتت العالمية بأبي حماد ذكر لأن العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لا يمتنع له أن يكون انتم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص المراد بآتي بهذا المعنى دون العالمية إذا ما تشابهوا في الأقسام في ذلك تأمل فخذ ما مضى ما ذكرنا (قوله وكذا قولهم عالم بالثبات) يعني بأبي ما ذكر قولهم عالم بالثبات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وبأبائه زائدة حيث جعلوا المراد عين ذاته والعالمية التي هي تعلق خصوص زائدة على ذاته إذ لو كان المراد أنه ليس أماً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا المراد عين ذاته والعالمية التي هي تعلق خصوص زائدة على أنهم يقولون المراد مطلقاً ويعملون العالمية مثلاً بذاته تعالى (قوله أنه تأمل الخ) أي في دلالة صدور الامتثال للثبات على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والغير تأمل إذ الصدور على وجه الامتثال إنما يدل على أن عالمياً متصف بالاختصاص التي هي الغير والانكشاف وهي التي يسببها الفترة العالمية وأما انصاف عالمياً بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاختصاص فلا وفقاً قال صاحب التواقي له لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها يعبر العالم عالمياً والعلوم معلوماً قال الحلق الدوالي في شرح المفاتيح الضمنية أي من مثله زيادة الصفات وعدم زائفة ليست من الأصول التي يشاققها تكثير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الأصحاب أنه قال خذني أن زيادة الصفات وعدماً وانما لا يتركها بالانكشاف من شأنها إلى غير الانكشاف فافهمي له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر المتكبري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي الحق والاثبات في هذه المسئلة (قوله لم أن يقولوا) أي هاتين بينية الصفات أن يقولوا انفراد القهويين كقوله المراد والصدور متلاهما وهو ليس بالمراد إذ لا يقول بأن كونه قادراً عين كونه عالمياً بل قول أن ما يصدق عليه القدرة أي ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللزام أعداد التقادير وليس محال إذ يجوز صدق القهويات للشارع على ذات واحدة (قوله لم أن يقولوا) يعني لم أن يقولوا أن ما يصدق عليه المراد وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لأنه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه المراد في شأنه غير قائم بذاته لكونه متباركاً لذاتاً ويجوز أن يكون المراد أفراد بعضها قائم بذاته وببعضها غيره بأن يكون قولاً بالاشتراك (قوله قد انحصر على الأول أي بيان لنق المماثلة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متشعبة (قوله لكن أشار الخ) يعني أشار المصنف جتن تعدد الذات والصفات للقدرة يعني التباين بينها إلى أن القدرة فرع للتباين وانما كان التعدد فرع للتباين فليس الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق القهويات المتشعبة الخ) قال بعض أقوال المحققين نقل هذا قول الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لوائف البراءة للثبوت عن الصانع أيضاً وإن حمل كثير من المتأخرين لفظة الواقعة في كلانهم على القهوية الامكانية كقوله فانه دقيق لا يقال كيك يصح صدق القدرة للشارع فالتا الواجب عليه الصدق لا يصح بدون الاتحاد لا يقول ذلك الواجب من حيث التأثير شس القدرة ومن حيث الانكشاف من المزمون حيث لا ترجيح لاحد الطرفين تنس الارادة فهي متعارفة ومتماثلة ذات الواجب مفهوماً ومتحدة ذاتاً وهذا بينه معنى المثل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه المراد في شأنه) أي (قوله لكن ان القدرة فرع للتباين فليس الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

على علنا لا على ذاتنا يقال علنا لم ولا يقال ذاتنا لم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب قائم بذاته فيقال القدرة ذات الواجب من حيث الانكشاف (قوله قولاً بالاشتراك) لأن وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته وسوياً لأن القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله نعم الجواب من لزوم الخ) صواب البارة نعم الجواب عن (ما بين التهمة والكون) لزوم بطلان التوحيد عند الصفات القدرة أيضاً أي كما لم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد بتعدد الذات والصفات

القدية أيضا إذ ليست متارة بغيرها مع بعض كما أنها ليست متارة هناك والفاعل المحشي نقل اشتر
 الخ أي اشتر بقره فلا يلزم تكثير القدماء وهو جليط إذ ليس في كلام الصنف قوله فلا يلزم تكثير
 القدماء وحده عن قول الشارح باللامني له (قوله ولأن العرض الأصل) صنف على قوله لأن
 الجواب شام أي إنما قال اشتر لأن التكثيرة الأصل بين حكم الصفات للجواب إذ لا يدخل لقوله
 لا هو في الجواب بل هو يتم بنق المتارة (قوله ولك أن تحمل كلام الصنف الخ) يعني أن الشارح
 حمل كلام الصنف على أنه لا يلزم التكثير مطلقا ولا تكثير القدماء فنورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله فالحال أن يمنع توقف التكثير على التثنية وقت أن تحمل كلام الصنف على أنه لا يلزم تكثير
 الله تعالى وإن كان يلزم التكثير ولا محذور في ذلك لعدم منافاة بالتوحيد لأن الثاني له تعدد القدماء
 المتارة وهو ليس بلام فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالأول أن يقال المستحيل الخ ولا
 رد السؤال الذي ذكره بقوله ولعل أن يمنع لأن ذلك السؤال أيضا يرد على تقدير نفي التكثير
 مطلقا قل عنه وهذا أصل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم أهم من الواجب لعدده على
 صفات الواجب ولا استعانة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعارضة
 قائم (قوله وأما حمل الشارح الخ) أي أما حمل الشارح كلام الصنف على نفي التكثير دون
 نفي قدم الغير لأن التشديد بين القدم هو نفي التكثير مطلقا وفي قول الشارح والأول دون أن يقول
 والصواب الإشارة إلى ما ذكره المحشي (قوله وإن لزوم الكثرة للقدم كثر أيضا) يعني كأن التزم
 الكثرة كثر كذلك لزوم الكثرة للقدم كثر لأن لزوم الشيء مع العلم به التزم (قوله ولما قل
 في اللواحق الخ) فإن تخييد بقوله ولا يلزم يدل بإقحام المخالف على أنه على ما يكثر (قوله
 ولا شك أن لزوم الخاتمة لا يتوقف على أجل البدييات) هذا أصابنا أن لو قالوا بالاتفاق بالحق
 الحقيق وأما لو قالوا بالاشترائي والعلقي على ما نقل عن بعض المتأخرين فلا ممانعة في تكثيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى «وما من إلاة إلا الله واحد» يعني أنهم إذا كثروا أثبتت الآلة
 الثلاثة لا لهم أيثروا القدماء الثلاثة وسمي إياهم الآلة الثلاثة لثبوتها في الزينة واستحقاق
 العبادة على ما سرح به الشارح في بحث حذف النسب من شرح التلخيص لأنهم يثبتون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد سرح في المباحث اللواتق أنه لا يخالف في ستة توحيد واجب
 الوجود إلا اثنتي عشرة دون التوبة في التصاري فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالآلة وذلك ثلاثة
 محل بحث إذ الاشتراك في الألوية يعني استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذات مع أنه لا حاجة
 إليه إذ القول بتعدد العبادة كاف في تكثيرهم فالصواب ترك قوله وذلك قل عنه كان الأمام الرضائي
 فسر للتكثرون قول المتأخرين ذلك ثلاثة بأنهم يقولون بوجوب الأب وهو الثبات وأقوم الابن وهو
 المزم وأقوم الروح وهو الحلية ومعنا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه بين الجواب المذكور
 بقوله وجوبه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول المتأخرين أن الله تال ثلاثة بأن الله
 تال الآلة الثلاثة الله واليسع ومريم ويهدى له قوله تعالى أنأت قلت ثلاثي أخبرتني وأما
 المخبر من دون الله فوجه تكثيرهم ظاهر لا سعة عليه فلو لم يذكروا ثلاثة (قوله وأيضا
 زرب الخ) يعني أن تربية المحس على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه من ذلك المحس كما في

القدية أيضا إذ ليست متارة بغيرها مع بعض كما أنها ليست متارة هناك والفاعل المحشي نقل اشتر
 الخ أي اشتر بقره فلا يلزم تكثير القدماء وهو جليط إذ ليس في كلام الصنف قوله فلا يلزم تكثير
 القدماء وحده عن قول الشارح باللامني له (قوله ولأن العرض الأصل) صنف على قوله لأن
 الجواب شام أي إنما قال اشتر لأن التكثيرة الأصل بين حكم الصفات للجواب إذ لا يدخل لقوله
 لا هو في الجواب بل هو يتم بنق المتارة (قوله ولك أن تحمل كلام الصنف الخ) يعني أن الشارح
 حمل كلام الصنف على أنه لا يلزم التكثير مطلقا ولا تكثير القدماء فنورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله فالحال أن يمنع توقف التكثير على التثنية وقت أن تحمل كلام الصنف على أنه لا يلزم تكثير
 الله تعالى وإن كان يلزم التكثير ولا محذور في ذلك لعدم منافاة بالتوحيد لأن الثاني له تعدد القدماء
 المتارة وهو ليس بلام فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالأول أن يقال المستحيل الخ ولا
 رد السؤال الذي ذكره بقوله ولعل أن يمنع لأن ذلك السؤال أيضا يرد على تقدير نفي التكثير
 مطلقا قل عنه وهذا أصل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم أهم من الواجب لعدده على
 صفات الواجب ولا استعانة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا عن المعارضة
 قائم (قوله وأما حمل الشارح الخ) أي أما حمل الشارح كلام الصنف على نفي التكثير دون
 نفي قدم الغير لأن التشديد بين القدم هو نفي التكثير مطلقا وفي قول الشارح والأول دون أن يقول
 والصواب الإشارة إلى ما ذكره المحشي (قوله وإن لزوم الكثرة للقدم كثر أيضا) يعني كأن التزم
 الكثرة كثر كذلك لزوم الكثرة للقدم كثر لأن لزوم الشيء مع العلم به التزم (قوله ولما قل
 في اللواحق الخ) فإن تخييد بقوله ولا يلزم يدل بإقحام المخالف على أنه على ما يكثر (قوله
 ولا شك أن لزوم الخاتمة لا يتوقف على أجل البدييات) هذا أصابنا أن لو قالوا بالاتفاق بالحق
 الحقيق وأما لو قالوا بالاشترائي والعلقي على ما نقل عن بعض المتأخرين فلا ممانعة في تكثيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى «وما من إلاة إلا الله واحد» يعني أنهم إذا كثروا أثبتت الآلة
 الثلاثة لا لهم أيثروا القدماء الثلاثة وسمي إياهم الآلة الثلاثة لثبوتها في الزينة واستحقاق
 العبادة على ما سرح به الشارح في بحث حذف النسب من شرح التلخيص لأنهم يثبتون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد سرح في المباحث اللواتق أنه لا يخالف في ستة توحيد واجب
 الوجود إلا اثنتي عشرة دون التوبة في التصاري فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالآلة وذلك ثلاثة
 محل بحث إذ الاشتراك في الألوية يعني استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذات مع أنه لا حاجة
 إليه إذ القول بتعدد العبادة كاف في تكثيرهم فالصواب ترك قوله وذلك قل عنه كان الأمام الرضائي
 فسر للتكثرون قول المتأخرين ذلك ثلاثة بأنهم يقولون بوجوب الأب وهو الثبات وأقوم الابن وهو
 المزم وأقوم الروح وهو الحلية ومعنا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه بين الجواب المذكور
 بقوله وجوبه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول المتأخرين أن الله تال ثلاثة بأن الله
 تال الآلة الثلاثة الله واليسع ومريم ويهدى له قوله تعالى أنأت قلت ثلاثي أخبرتني وأما
 المخبر من دون الله فوجه تكثيرهم ظاهر لا سعة عليه فلو لم يذكروا ثلاثة (قوله وأيضا
 زرب الخ) يعني أن تربية المحس على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه من ذلك المحس كما في

(قوله لا هم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القزويني: مماثل أن يقول لا يجوز أن يكون حكم استعظيم بالكفر مطلقاً وتهديداً لا تخفيفاً، وكذب يدل هذا الدليل على كفر من يخدر القول بالبدية والأشراق وتعلق مع أن الصوبية قالوا: جبهة الصغائر والأشعرى بجبهة الوجود، وأوجب على أن الصوبية يقولون: أيضاً بجبهة الخليفة، فستختلف فتقول أنا عبدة الخليفة، فستختلف فتقول السلم دون استحقاق العبادة وتقول الأشعرى بجبهة الوجود، فترى أنها عن الترتيب وتقول الصوبية بجبهة الصغائر، لبيان كان الوحدة وأسفل التصاري (٢٤٤٢) بالآتيين الثلاثة لبيان استحقاقها للعبادة يدل على ذلك استدلالهم منبه في كل أمورهم

قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» قال ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة، فكذلك لما عني فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا، إن أمثال تلك ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة، فإن كان علة الحكم منحصر في الزيادة، لبيان الزيادة الكفر منهم، لا هم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبارة الشرح: تنبيه إلى الأول) أي أن زعم الكفر للقول كفر، حيث قال لكن زعم ذلك (قوله وبالأزهر الخ) لا أقدم الأصل قال الجوهري: أحسب أنها رومية، وقيل أنها يونانية، وكلمتهم سموها الأمور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد روجه بأنه ميل إلى الخ) قال في شرح المقامد: واقتصر على العلم والحياة دون القدرة والسبح واليعز وغيره، مما جعله أخرى، وكأنهم يجوزون القدرة وأجوبة إلى الحياة والسبح واليعز إلى العلم، انتهى وجه رجوع القدرة إلى الحياة، أن الحياة عبارة عن عدة للقدرة، لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم، جفافاً أخرى، والأول أن يقال: لأنه ميل منهم إلى أن يسموا العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدم الخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقوم العلم إلى عيسى، لأنه إذا كان عين الذات لاسمي لا انتقاله (قوله لا يقطع) ينظر عن الأغراض (قارصة) أي القنات والوجود والقدرة والحياة، وإن نظر إلى أصلها في المطر، فواحد وهو الذات، يمكن أن يقال قولهم بالقدم الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الأغراض، لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود، ولما عني في بعض الكتب من أقوم الأب بلفظ ذات القنات في تفسيره، ويريدون بالأب الذات، وبالأب العلم وروح القدس، الحياة (قوله العدد هو الحكم المتصل الخ) الحكم هو العرض الذي يمكن فناءه، إن فرض له شيء غير شيء، فإن كان بين أجزائه حصة مشتركة، أي ذو وضع يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر، كاللفظة بين المطينين، فاللفظة بين المطينين، واللفظة بين الحسينين، فهو متصل، وإن لم يكن بين أجزائه حصة فهو متصل وهو العدد مثلاً، لما قسمت القشرة إلى ستة وأربعة، كان أشياء الستة من القشرة إلى السادس، وأربعة الأربعة من السابع، لأن السادس ولا شك أنه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد، فلا يكون عدداً داخله فيه، بل ليس كأنه الواحد، فتقتضي الانفصال، ولهذا قالوا: إنه من قيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً، لأنه من الأمور الخارجية عند المحققين (قوله ولما فسروه) أي: ولأجل أن الواحد ليس بكم متصل

على جهة الأحكام دون الوسيلة وحصر نظرم غلبهم عند حاجتهم أنه (قوله والأول أن يقال الخ) فيه أنه يؤدي إلى القول بالإنجاب، وقد عرفت التصاري من التكبير المتكئين بالاشتراك، فأما (قوله لا يسمي لا انتقاله) فقال: إن يقول لهم ينون به الأشراق والتعلق والقبض والبروز، وتقولون: تدبر (قوله أي ذو وضع) أي قابل للأشياء الحسية ولو بالسمع وانظر ما سمي هذا التفسير هنا، فهم أعيانهم بهذا الوصف في تعريف التثنية، احترازاً عن دخول الجرادات في تعريفها في تعريف الحكم المتصل، ولا في تعريف الحد المشترك، تدبر (قوله لا انفصال) بهذا المعنى، أي

يعني عندهم مشترك بين أجزائه، لا ليس له أجزاء، فخلالهم عدم الحد المشترك، لا انفصال، كما يصدق بوجوده والعدد الأجزاء مع عدم الحد المشترك، وإنما يصدق بعدم الأجزاء أيضاً، لا تخول الشك في الحكم، والسبح أعظمه، اثباتاً، القصة، فالسبح لبيان حاله صادقاً، لأن في تقدير الأول (قوله لأنهم من الأمور الاختيارية الخ) فإن قيل: كيف يصور كون الواحد الأصل لا بعداً، أمراً لا بعداً، وكون الأعداد الفرع له، أموراً خارجية عنه، قلنا: نعم، تلك الفرعة، وقول ترتب الأعداد من الأعداد، واليها، ولأن السبح، فهو له، لا يمكن مع الاحتجاج، لا يكون مع الأفراد على ما هو المشهور، فأما

(قوله انها اعتوا الخ) فبان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بان يشتر
 في تلك الخلاف قنودير اربع ان العدد مؤلف من الواحدات (قوله الى غير ذلك) من شيانة والذين يسمونه وواحد (قوله قد تصور
 حقيقة العشرة بلا شيانة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد اشتغالاً بحقيقة القول كان شيء شيئاً ما خلاصاً لا يمكن تصور حقيقته بدون (قوله
 أو هو من قيل الخ) وأجاب أيضاً العشي للفقهاء بأنه يمكن ان يقال ليس شيء قوله مع ان (٢٤٣) بعض جز من البشر أي بعض
 كل من البشر الخ الذي

والعدد هو الكسب القليل ففسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيته أي حاشيته أحدتها جانب
 فوته والاخر جانب تحت فالعدد ليس بمقدار ليس له جانب تحت والاثنان عدد لان نصف الأربعة
 التي هي مجموع بابيه أممي الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلما التواضع الخ) أي جهة
 الواحد من مراتب العدد لما بين على هذا للذهب أو مبني على التليب مبني أطلق اسم المراتب
 التي هي مراتب ما بعد الواحد هل يباينه نسبياً لا أكثر من الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد
 على جبل الشرح بعض المراتب جزاً من البعض ليسهم أعضواً على أن جميع مراتب الاعداد أنواع
 متطابقة بالمشابهة مركبة من وحدات مبداء تلك المراتب مثلاً العشرة عشر وحدات لا حشيت ولا
 ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة إلى غير ذلك لا تتكامل تصورات العشرة بكميتها مع القلة من هذه الاعداد
 فالتكامل انما تصورات حقيقة كسب واحد من وحداتها من غير شعور بتوصيفات الاعداد المتدرجة تحتها
 قد تصورات حقيقة العشرة بلا شيانة وربما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى
 من تركيبها من الثلاثة والسبعة فإن تركيبه عن مضوازم التجميع بلا مرجع وان تركيبه عن الشكل
 لم استثناء الشيء مما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تكوينه فبشيء مما عداها أي شيء
 التفاضل بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاعتكاف لكنه غير جزء بالجزء مباينة وروعيها
 أو هو من قيل أجزاء السلام على منقطع العرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) مبني
 منه للآلة أي لا نسلم لزوم تعدد قدمه لان القديم أول قائم بنفسه غير محتاج إلى شيء وانعكاسه
 غير قائمة بذاتها لا احتياجها إلى الثاني فلا تكون قديمة وإن كانت أولية والمراد بالأولى ما لا ابتداء
 له لوجوده دون الشيء الأم أي ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منه لبطان اللازم أي ولو
 سلم أن القديم ما لا ابتداء له لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولاً لا لا سلم استحالته كان للشعير تعدد
 قدمه بالقدم الثاني وهو عدم احتياج الشيء لا استمراره تعدد الواجب بالثبات وهو منافي لتوحيد
 دون القدماء المتطابقة الثابتة تقدم الثاني والزماني القدر بما لا يكون مسبوقاً بالقدم لعدم استمراره
 تعدد الواجب ذاته (قوله ولا يخفى أنه لا يوافق مذعب المتكلمين) لأن القول بالقدم الثاني والزماني
 من غزوات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالثبات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق
 في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتناقض قولهم أن كل ممكن حادث بمنزلة مسبوق بالعدم ولا
 يخفى عليك أن القول بمطابقة هذه السكبة آمون من القول بعدم إمكانها لأنه يستلزم تعدد الواجب
 قائمه بخلاف اشتغال تلك السكبة ولما خصمه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالعدم والاختيار لم
 حادث وفي عبارة الفارابي أشار بذلك حيث قال ولا المتعاطلة في قدم الممكن الخ (قوله قدم للشعير)

الذي هو الزاوية ثانياً شأنه (قوله موجبا بالثبات) أي في أنه لا مصدر للوجودات عند الأول وسببها موجب في حده على الرأي الأخير
 (قوله لا يشتر بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث للممكن الواجب ذات الواجب أي الغير المسبوق بالقدم
 والاختيارية فهمت أن الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقدم والاختيار لا يطاق للممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند
 من يجوز له أن يتحقق التعدد والاختيار للممكن شيئاً فائداً فقط فتعدله لا بد من زيادة في التخصيص عن هذا القدر

(قوله) وبما قل المحنى والمجلى (٢٤٤) أنه جواب عما أن الصورة في كلام الفيلسوف ليست متحصرة في الوجه

الذي افترض به الفسفة
على الإشارة إلى تعلق
كل ما ورد على القول
بالصفات فينبغي (قوله)
أشاره إلى أن المكان
لا يشكك أم) قبل هنا
مع تصور وجود أحدهما
مع عدم الآخر وجود
أحدهما في نفسه مع عدم
الآخر في نفسه أو وجود
أحدهما في حيز مع عدم
الآخر فيه ولا يفتى بأنه
من البعد عن فهم فلا ظهر
أن يتم التشبيه للذات
إلى أن الغير موجودا
جزأ اشكك كما في حيز
هو عدم كما ذكره بعضهم
لأن تفسيرهم مبني على
لولته الصبي (قوله) على
ما مر في بحث حدوث
الأعراض وفيه إشارة إلى
أن ذلك غير تام على ما مر
أيضا من أنه يجوز أن
يكون وجوده قديم متوقفا
على عدم أسبابه فيحدث
ذلك الأمر للمانع من
وجود ذلك القديم فينتج
ويتقدم ذلك القديم فيها
جواب آخر عن التفتي
لأن التفتي لا يرد بل يستلزم
أن يكون له حيز حيث يمكن

قولا أن للشيء سمة واحدة أو لثمة يتناول جميع ما شابهه تعالى عما من حيث لها تحدث والأرادة حادثة
متقدمة بتقدم المراد كذا في شرح المقاصد (قوله) وبما قلته من أن المكان لا يشكك أم) قبل هنا
مع تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود
أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يفتى بأنه من البعد عن فهم فلا ظهر أن يتم التشبيه للذات
إلى أن الغير موجودا جزأ اشكك كما في حيز هو عدم كما ذكره بعضهم لأن تفسيرهم مبني على
لولته الصبي (قوله) على ما مر في بحث حدوث الأعراض وفيه إشارة إلى أن ذلك غير تام على ما مر
أيضا من أنه يجوز أن يكون وجوده قديم متوقفا على عدم أسبابه فيحدث ذلك الأمر للمانع من
وجود ذلك القديم فينتج ويتقدم ذلك القديم فيها جواب آخر عن التفتي لأن التفتي لا يرد بل يستلزم
أن يكون له حيز حيث يمكن

الاشكك بين الجسدين القديمين بحسب الوجود (قوله) لعدم تعلقها أي عدم تعلق مادتها أي
الجسدين القديمين والألوان للقرنين

بخلاف

(قوله على تقدير تسليم كماله إمكان مادة التنقيص) وعدم اشتراط تحققه وفي هذا اشارة الى أن ذلك للتنقيص أيضاً محتمل لا محالة
 للحد على اشتراط تحقق مادة التنقيص ولا يمكن مجرد إمكانها (قوله لثم البيان) أي وإن عدم المادية فيها إذ عدم المادية
 يتوقف على انتقال كلا الأشكال كين إذ يثبت واحد منهما ثبت المادية (قوله غير كاف) أي في انتقال المادية (قوله والتنقيص
 المذكور غير وارد) أي وقد علمت أن التنقيص المذكور غير وارد (٢٤٥) ذكره المؤلف الحاشي من أن مادة

التنقيص يجب أن تكون
 متعلقة (قوله كالوجود)
 أي كالوجود في الواجب
 فانه عين الواجب على
 مذهب الحنابلة وطائفة
 من محقق التشكيك كما
 صرح به العلامة القرافي
 أو كالوجود في الواجب
 والشك فانه نفس للوجود
 واجب كان أو لم يكن على
 مذهب يسمي على ماضل
 في نمكة الدين والمواقف
 وإن ذهب بعض آخر إلى
 أن الوجود غير الوجود
 فيها وفي جواهر التشكيك
 (قوله وبما ذكرنا) أي
 من قول صاحب المواقف
 خلاصه أن المادي من أن
 من الصفات ما هو غير وهو
 كل صفة لا يمكن مفارقة
 عن الوصف (قوله
 وللشواهد فيها) فلو كانت
 الصفة المحلولة مفارقة
 لتوصف لكان هذا
 القول كذا مع أنه

مخالف للحسين القديمين فإما يمكن نظرنا إلى ذلك ما ليس جدي لأنه على تقدير تسليم كماله
 إمكان مادة التنقيص لا فرق في الماديين والحسين القديمين في أن وجود كل منها محتمل بالنظر إلى
 الدليل عند التشكيك ولكن بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عما سواها كما لا يخفى (قوله لما كان
 عدم الاعتكاف الخ) أي أن الفارح لما كان بعدد بيان الصفات لا تباين للذات وجب عليه بيان
 عدم الاعتكاف فيها بحسب الجزر كما بين عدم الاعتكاف بحسب الوجود لثم البيان إلا أنه
 ترك لأن عدم الاعتكاف فيها بحسب الجزر كان ظاهراً ضرورة عدم كونها متجزئين (قوله والوجود
 فيجوز الخ) أي وإن لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهراً فبعدم الاعتكاف بحسب الوجود غير
 كاف لاقتضائه بالحسين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الاعتكاف بحسب
 الوجود كاف والتنقيص المذكور غير وارد وإذا أكتفى بالفارح به (قوله فإثم عبارة الخ) قال
 الأمدى ذهب الشيخ الأشعري وبما له الأصحاب إلى أن الصفات منها ما هي للوصف كالوجود
 ومنها ما هي غير وهي كل صفة لا يمكن مفارقتها عن الوصف كصفات الأفعال من كونه خالفاً وزائفاً
 ومنها ما هي لا عين ولا غير وهي ما يتبع أحكامه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والأرادة وغير
 ذلك من الصفات النفسية قال في بيان على أن المتأخرين موجودان بغير الاعتكاف فيها بوجه من
 الوجود وعلى هذا كانت الصفات الثنائية لما أتت اعتكاف بعضها عن بعض لا يقال إن بعضها عين
 الصفة الأخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك أن ما قاله القاضى الجشتي
 الظاهر ليس بما يقولوا بعبارة الصفات المحلولة لموصفها كلام لا يبيأ به (قوله وبما يظهر الخ) أي
 ومن عدم قولهم بعدم مادية الصفات المحلولة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في الحقيقة
 والعرف مادي الفاعل غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لأنه يدل على أن الصفة المحلولة
 أيضاً لا تغاير للوصف إذ قد انفصل زيد بالصفة المحلولة من القدرة والقدر والحكمة والمشيئة وغيرها
 مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن الزاد الخ) يعني قد عرفت في الحقيقة السابقة أن
 غير الفارح قوله يمكن أن يقدّر ويصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الاعتكاف
 للإشارة إلى تسمية الاعتكاف لا كما يفهم من تخصيصه بالإعتكاف في الوجود فنقول المراد إمكان
 الاعتكاف من الجانبين ولا تنقض بالعلم مع الصانع لأنه يجوز أن يتك الصانع عن العلم في الوجود
 إذ يمكن وجوده مع عدم العلم ويتك العلم عن الصانع في الجزر فإن العلم متعبر في جزء وليس
 الصانع متعبراً فيه لاستعانة التعبر على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاعتكاف بالعرض مع الحذف إذ

ما صدق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاعتكاف) فيه نظر لأن الجزر من خواص الأجسام كما يدل عليه نزعها بخراف
 ينده الجسم فلا ينفك العرض عن الحذف بأن يكون جزء كل مناهل الجزر الآخر كالجسم القديمين فالخلق أن مراد
 الجاني مجرد دفع التنقيص بالعلم مع الصانع لا تصحيح التصديق من كل وجه ولا يفيد فيه الجزر مع الممكن أيضاً به على أن
 الجزء ينفك عن الشك في الوجود فإلا لو كان جسمين بناء على أن جزء الجسم لا يمكن أن يتصل منه ولا أن زيد عليه كسابق
 عن الجاني غير الجزر غير الشك إلا أن يقال بين الجزر جزء من جزء الشك لا يكونان غيرين أفاده انكليبي وفيه

أن الحبل كما ينتك عن المرض في الوجود فكذلك ينتك عنه في الحيز فتخصص أحدهما بقدر ما لا يوجد له فهذا يدل على أن مراد الحاشي الخليلي مجرد دفع الاشتراك بإشباع مع الصانع وأيضاً تكون الحيز المرض عنه غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الحيز بالمرض والوجود وليس الحبل فرائاً . الثاني أنهم تناولوا المرض تابع في التجزئة لجهة فهذا مشعر بأن حيز المرض حيز عنه إلا أنه لا أحدهما (٢٤٦) بقائت وتأتي بالمرض (قوله مع عدم جواز الخ) بناء على أن

عنه التخصيص الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان لماطلق مع التخصيص منقسم بالتخصص لأنه جزءاً من أن كانا لتخصص جزأين عنه فلي تدبر بحث يترجم أن لا يكون غيره شدم فلا يصح قوله غير عنه والا فلا يكون عنه منوما به فليقل ما قبل يد وما أورد عليه مدفوع بأنه انماجعه مقابلاً لأمراض الملازمة لهم ذكره مقابلاً لما لا تكونه مقابلاً لما في الواقع إلا أن يقال تقوم على التوصل لكون الحبل منوما بالتخصص بحسب كونه متعللاً موجوداً أو وهذا لئلي يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً من أن خارجاً لازماً فلا يصح أن يسلب التلويح بالتخصص منها التلويح من الحبل ثم التلويح طامناً الحيزية وكذا هنا

ينتك الحبل عن المرض في الوجود بأن يقدم المرض مع بقائه الحبل وينتك المرض عن الحبل في الحيز فإن حيز المرض هو الحبل وحيز الحبل مثله فما قاله القائل الجلي أن التلويح بالمرض مع الحبل وفي ليس بدو مثلاً فتدبر . قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المفرد الحق عدمه من أن كذا أو في التعريف لتقسم دون الزيد وحاصله أن الزيد بأو أن فسا من المحدود حدها هذا وقها آخر حده هذا فليقل حينئذ أن فسا من التلويح حده ما يمكن الاشتراك بينهما من الجليين في الوجود وقها بينهما ما يمكن الاشتراك من الجليين في الحيز فبذلك الحيز فرد الاشتراك على ما أرشدنا فنقول هذا أيضاً يرد أن لو كان التلويح مستنداً من كذا أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الطلوع بل هو مستند من ذكر لفظ الاشتراك في التعريف غير مذبذب في الوجود لو في الحيز حيث قال أي يمكن الاشتراك بينهما فليقل الغير أن ما يمكن الاشتراك بينهما أي فرد كان من الاشتراك نعم لأن الجواب الذي ذكره الحاشي إذا أخذ كذا أو في التعريف كما قال بعضهم قل ما يمكن الاشتراك بينهما في الوجود أو في الحيز إلا يمكن التلويح حينئذ لأن كذا أو لتقسم لا فزدد تأمل (قوله لم يرد الاشتراك الخ) أي رد الاشتراك بإشباع مع الصانع لو أورد الاشتراك من الجليين على من قال التلويح ما يمكن اشتراكهما في عدم أو في حيز لعدم إمكان اشتراك الصانع من التلويح في عدم لا متناهية عدمه تعالى ولا في الحيز أيضاً لاستيعاب تجزئته وأن كان يمكن اشتراك التلويح في عدم والحيز جميعاً (قوله أن قلت لتلويح أوردوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الاشتراك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بغيره وأن لا يكون متقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات متبادرة فبذلك لا استيعاب أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً ببعض البعض الآخر ولا الجزء بالجزء إلى الكل لاستيعاب أن لا يكون السكس متقوماً به ولا ينتكس التلويح مع الصانع لأن التلويح قائم بالصانع ولا يمكنه ولا متقوم به لاستيعاب أن يكون الصانع عللاً لهم أو عللاً لغيره أو نهراً لشيء وكذا لا يرد التلويح بالمرض بالنسبة إلى الحبل لأنه يجوز أن لا يقوم المرض بالحبل بأن يقدم مع بقائه عنه فيكون غير (قوله قلت مثله الخ) حاصله أن لفظ إمكان الاشتراك لا يدل على التلويح للذكور وهل هذا الاعتبار ونخصيص مأخوذ من خارج حواله التلويح نيل هذا يجوز تخصيص كل تعريف أهم وتسمي كل تعريف أحسن لأجل تحصيل المساواة وهو قاسد كما لا يخفى (قوله على أنه رد الخ) أي مع كونه ما لا يشتك له غير صحيح في نفسه لأنه يرد عليه التلويح قائم على تقدير أن يكون موجوداً غير أنه مع عدم جواز أن لا يكون معه متقوماً به وكذا الأمراض

سبق له من إخراج الحيز من السكس من غير ضرورة تأمل أن التلويح عرض لازم مقوم والأمراض اللازمة للضرورة اللازمة على الوجود أمراض لازمة متأخرة والتلويح والوجود متلازمان في التشييد متحدان في تحقيق الجليل والديان وتأسيساً فائدة السكتوي وفي قوله جزءاً كان أو خارجاً فلو أنه التلويح للشيء في التلويح مذهب متأخرين المتأخرين إلى أن التلويح أمر لا بد من اللعبة للضرورة نسبة إلى التلويح فيكون ثابت زهد عدمه مركباً من الجنس

والفعل والتشخيص ومذهب القدماء المتأخرين إلى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة التوجية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع منه (قوله أيضا هو في الصفات اللازمة) الظاهر أن الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير القابلة للمثل لازمة بحسب بديي الرأي كساد الجبني وإن لم تكن لازمة بحسب الحقيقة وعلى الأمر فالرأى بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة لا يحتاج إلى الكشف لئلا يذكر للاعتراض (قوله وإن كان الدليل) هو ما ذكره الغني الخيالي في صدر الحديث بقوله قالوا بل في المرف والصفة ما في القادر غير زيد مع أنه قد ورد وقدره (قوله ينتخب) (٢٤٧) يمكن أن يكون مراد بعض الفضلاء

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بخلها مع كونها عبارة له بالأحق وأما قلنا جل تقدير وجودها لأن الأعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الأشعري ضرورة أن المرض لا يبي زمانين وقيل في توجيه قوله على أنه يرد عليه الشخص أن الشخص لا يجوز أن لا يكون قائما بنفسه مع أنه غير محال بالاتفاق وأنه حيث دخل في الأعراض اللازمة فلا وجه لافتراده بأنه كذلك لكن يرد على كلام الغني أن ما ذكره الشخص لابد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لم أن يقولوا إن الشخص والأعراض اللازمة لا تكون عبارة للشخص ولعلها (قوله يرد عليه لهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني أنه لا يجوز وجود القلت بدون الصفة لأنهم صرحوا بأن الكلام بعدم العبارة أما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الأمر إلى القدماء على ما ذكره الخارج وهذا الاعتراض أيضا هو باعتبار كون القدماء أحسن من اللازمة من حيث القبول والأفنى حيث الصدق متلازمان ضرورة أنه لازم سوى صفات الواجب بل على تقدير الأعراض ولا يوجد القلت بدونها لأنها قديمة وأنها ينتج اعتكافا عن القلت فلا بد من الاعتراض أن القلت بالصفات الصفات القديمة ولعل هذا على ما هو للشهود من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تعبر بالوصف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه إن الخارج قد صرح في صدر الحديث بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال يخالف الصفات الحديثة فالتأنيب أن يورد الاعتراض مؤانفا لها قوله أولا على أن ما ذكره من عدم عبارة الصفات الحديثة لم يأت من الشيخ الأشعري وأن كل الدليل ينتضيه كيف وهو مخالف لما نقرر عنده من تعدد الأعراض إذ ينتهي حينئذ الاعتكاف من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الجز (قوله ومراد الخ) جواب سؤال نقره أنا اعتكاف الصفات اللازمة بل القديمة عن القلت يمكن بالقبول إلى ذلك وإن منع لزوما وقدمنا عن الاعتكاف والامتناع بالغير لا ينافي الامتناع القائل وحاصل المدعى أن أفراد الامتناع الاعتكاف جواز اعتكاف أحد ما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الاعتكاف أمي الامتناع الوتوحي وهو هنا متفق لأن الزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكتفي مجرد الامتناع بحسب القلت نقل عنه أقول أن لم يكن مجرد الامتناع كتابيا في الاعتبار زوم أن لا يكون القلت مفاداً لمرض اللازم وأقول في جوابه أن أفراد الاعتكاف كما عرفت أهم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الجز قائم انتهى كلامه يعني أن العرض اللازم مفاداً لمرض لا يكتفي الاعتكاف يبيس من جانب واحد في الجز

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقبول إلى غير القلت وأن منع الخ لكن المراد ما ذكره ما ذكره (قوله أمي الامتناع الوتوحي) لئلا ينقل أن قوله لو كان المراد ذلك أي حجة إلى إدراج لفظ الامتناع في تعريف المتأخرين في فيه ضرورة غير المراد (قوله ثم إن لا يكون القلت مفاداً لمرض اللازم) لعدم وقوع الاعتكاف فيها فزوم ذلك العرض وهو الشر في المتأخرين على تقدير عدم التكليفية بمجرد الامتناع الثاني ولئلا ينقل أن لفظ الامتناع هذا اللازم إذ كما لا بد الصفة غير الموصوف قلنا لا بد العرض غير الموصوف بناء على عدم الاعتكاف بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تبار الموصوف ليس القائم

بغيره وهو يشمل جميع الأراض وتخصيص العسفة بتل السلم والارض بتل سواد الحبش وتخصيص بلا تخصص تشاؤل
(قوله لان حيز الخل منار طبر العرض) لان حيز الخل المراد التمام للثقل بالخل وحيز العرض مثل سواد الحبش مثلا
فرغ متوهم بقوله سواده بنية الوضع الذي قام به السواد طبر هذا العرض هو حيز الموضع التي قام بها السواد وحيز
الموضع الذي هو الحبش مجموع الفراغ الذي انطبق الحبش عليه هذا ولكن لا ينبغي على التمييز هذا للشارح بين حيز
الخل وحيز العرض أصاحوني الأراض السارية في الخل كما متنا به بخلاف نحو واثن الثلج وسواد الخبز فان حيز
الارض مبنية هو حيز الخل فيلزم منه على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا العرض مع غيره متمايزين والى مثل هذا أشار الغني
الحياي بالاسم بأنهم أقامه عبد الرسول (قوله وما لا يكونان الا موجودين) لان البنية من الصفات الثبوتية للخصبة
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما عرفت في السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة

لان حيز الخل منار طبر العرض كلالا ينبغي (قوله لان السكين الخ) وان لفظة المضافة ان المراد
الارض والخل الجزئين من ان الكلام في التبيين وما لا يكون الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد العرض والخل الجزئين لان السكين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا العرض
الخ) لان العرض الجزء من جهة متضمنة الخل الحاصل فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بدون غيره (قوله وبه يظهر الخ) أي بإشار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العسفة
والثقل تمايز يظهر خلق ما ذكره خلق ما ذكره قوله والظاهر قد تصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه متولاه محال لانه يستلزم تصور أحد المتمايزين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه متمايزا فصانع لان وصف
الاضافة مستتر على ما عرفت في السائل أقول الجواب عن التقصيص في العالم مع تقدير ارادة
حصة الاشياء من الجانبين قد تم قوله المراد اسكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
ينبغي له على ذلك التقدير لا يرد النفس الجزء مع الكل والعصمة مع الذات بدو على تقدير ارادة
الاشياء من أحد الجانبين فالتقدير وصف الاضافة إما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل فكيف عن أداء
للتصور وموهبة بان من جهة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث خصه بما قبله فلن ما قبله رد لتجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد لتجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا قلت أنه لا يظهر من الشارح وصف
الاضافة خلق في قول الشارح والظاهر قد تصور موجود ثم يطلب الخ الخ جواب مستقل لا دخل
لاختيار الاضافة فيه تأمل حال التامل الخشي أنت خير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالصفة

مستتر وامتناع الاشياء
حيث لا ظاهر ومن هذا
ملم أن المراد بالشارح
السائل لا يقال المراد
اسكان الخ للتصور به
الجواب عن النظر السابق
للتصور بقوله وفيه نظر
يعد قوله كذا ذكره للشارح
ثم قوله على ما عرفت بالسائل
يخرج من التول الخشي
ولا قلت أن قول في
يفق كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه متمايزا فصانع لان
للتقدير بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيرته حيث
أضحا مع أنه حيث لا
تصور بدو الصانع

(قوله إما هو جواب) أي عن التقصيص بالجزء مع الكل والعصمة مع التول (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب من التقصيص الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني أي عن اسكان الاشياء من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الخ ليس من جهة الجواب السابق بل هو جواب عن التقصيص على تقدير اختيار
الشق الثاني (قوله حيث خصه بما قبله) ولم يقل وأنه لو اعتبر حتى يكون مصفا على أنه لا يستقيم فيكون من مشتملات كلمة مع
في قوله مع أنه لا يستقيم بل جملة جهة مستقلة متساوية على قوله قد صرحوا الخ في حيز قوله لا تقول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره لتولي الخشي في تقرير كلام الشارح وان كان مفيداً عن الفهم لكنت حسن من جهة التقصيص ولكن أنت تعلم
انه ليس بالخاصة ذكر الخشي الحياي لان قول الشارح والظاهر قد تصور موجوداً الخ وان كان جواباً لا يدخل لاشار وصف
الاضافة فيه لكن المتعنى ان يقول لا يجوز اما ان ترد بالعالم العالم من حيث التصنوعة تصوره بدون الصانع محال أو ترينه

من حيث النظر إلى ذاته فتقول بعد اعترفت أنها الجيب في الجواب الثاني للمشكلة بقوله بخلاف الجزع السلك بل وصف الاضافة من غير
 تم غيره في الجواب الثاني ولا تقدر في المطلوب هذا الا تفحص بلا تفحص على انك قد عرفت اننا هنا نحن نريد والافعال كون
 تصور العالم من حيث ذاته متشككاً عن تصور العالم غير مبدي في كونه متأبداً له لان العالم من حيث وصف الملوية أيضاً غير متصان مع ذاته
 لا يتصور حينئذ متشككاً عن تصور العالم هذا (قوله الخ) قال القائل المكتوبين بدأ عدلاً يراد بالام الثانية في قوله أيضاً متصان منها
 ان تكون الاضافة مترتبة على التباين المذكور لكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام أمر آخر ولما أجيبته بما ذكرنا لمحي
 قوله أجيبته الخ وقد يورد عليه أيضاً بأن شرط الاضافة التباين الذي لا يابى (٢٤٩) للتبيين لاذ قد يكون التباين

الذي مع عدم التباين بين
 المقبولين وبما الحل كما
 في قولنا الايمان به
 اذ منهم من لا يمان الحيوان
 التلقين وفيه من البصر
 الضاحك أي تصور الفهم
 الواحد برأتين مختلفتين
 أولاً للتبنيوم الواحد بأخبار
 تصوره بوجه بغيره بأخبار
 تصوره بوجه آخر وبالرأيه
 من التباين هنا أهم من التباين
 الثاني ولا يشاري فلا يرد
 ذلك وما يقال لسلط جزم
 الحيوان السلطان والجزء
 والبسك ليسا يختار بينهما
 التكتلين فلا يرد ما يورد
 الجبالي ليس بغيره لان
 الشارة في تعريف الحل
 لاهل الفنون هي الشارة
 بالشيء الهوى النافع التباين
 لتبنيومين الوجوبين
 والتبيين والتفصيل لا

إلى العالم كان فرضياً وتقدرباً قبل انقاس البرهان فكان السلام هنا مبني على أن تصور العالم
 موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف الكلية والمطلوبة كان الكلية والمطلوبة غير ظاهر بخلاف
 وصف الاضافة في صورة السلك والجزء والكلية والملوية وهو ذلك فان وصف الاضافة يحقق لا
 فرضي لشكك ابطال الشارح هناك مبني على اعتبار وصف الاضافة بالمثل لا على قطع النظر عنه فلا
 اشكال اني كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود السلك ثم يطلب البرهان وجود الجزء فلهذا كونه
 جزءاً توصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالمراد للذكر غير بين (قوله لكن
 يرد عليه ان مجرد التباين الخ) أجيبته بأن ما هو للتبنيوم من جارة الشارح ان التباين بحسب التلويح
 شرط لا فائدة الحل فانه لا يبعد بدونه لا شك فيه ويمكن أن يقال متى التباين في التبنيوم ان
 يكون مفهوم المعلوم أمر ازانما على ما يفهم من الموضوع فالتفصيل بالتأثير المذكور غير وارد لكون
 مفهوم المعلوم جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل وان لم يرد ان غير الحل بالام في الملوية والتباين في
 التبنيوم لا يصح في المدييات قبل شرط الحل بالام فاما يعني ان ما صدق عليه ذلك واحدة
 والتحقق ما ذكره في حواشي شرح التبريد بأن الحل في القابات هو الاتحاد وفي الترشيدات
 هو الاتصال كما قيل (قوله يدل ان الثانية وأنه تصحيف فصل) وقع في غايه نسخ الموصلي
 يدل ان الثانية نقل حديثاً قوله فصل بالام السبعة ومما حينئذ تصحيف فاضل أي زائد
 لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من قبل ان الثانية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها
 عليها حافظ لان لما يعني الاستقاء لملوه على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ يدل ان الثانية
 بالام للتدبر مع التوب وقوله فصل بالعاد لله فانه له تصحيف وتغيير بسبب فصل لاهما عن
 التوب وفي بعض النسخ تصحيف غل (قوله اذ لا يمكن حذف الخ) مثل ان يقال انه معطوف على
 قوله لاهما بحسب المعنى اذ ما أنه لو كان الواحد غير لازم أن يكون الواحد غير عنه وان يكون
 الشارة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ التشرع يدل على خطأ ما فيكون
 للمحل لشكك كون الشارة بدونه وكل ذلك تصحيف وتكلف قبل حمله أي يقتدر أن يقال ان

(٢٢٢ - حواشي الفوائد أول) بالشيء المصطلح عند التكتلين والام يصدق على كل أصلاً لان
 المصطلح كمي الجبة والسلك ليس بوجود ولو لم فلا يصدق على كل المصطلحات المسمية وأما ما تأمل انه وقوله لام الثانية
 هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الأمر سواء كان شيئاً عليه أولاً وأيضاً لا يمتنع في ما كان مدخولها شيئاً عليه
 سواء ترتب عليه في نفس الأمر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال القائل المكتوبين لكن يرد عليه انه لا اعتبار بالام
 وجه الحكم بكونها متوقفة بمصدرية لا بكونها مكتوبة تأقية مع جواز مدخول الثانية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب
 التي قلنا ان السبعة السبعة ان الثانية وإن الثانية تصحيف قاصداً أيضاً ولا اعتبار بالام الثانية المتوقفة هنا اه

(قوله وعلى تقدير ان الثانية يكون مسطوقة الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد جملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فأتى الأصابع وسجل الليل سكتاً » فهو أيضاً يحتاج الى جعل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان الثانية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية قلنا اذ يجب تحريك الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين مسطوقة على قوله من العشرة أي من سائر ان فلا يشكك آفته السكتوي (قوله) وينتقض أيضاً الخ) لاقتال هذا الدليل في الأصل مبرور كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون استقامته بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لا نقول له أراد أنه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

هذا أمكن ثم انه لم يقل
ويقال دليل القصور
يجوز قوله لا من العشرة
مع ان الدليل بمجموع
الحسين كما يشير اليه الحاشي
الخيالي لان عدم انقضاء
الشيء مشترك بين
الصورتين فاقول (قوله)
ويمكن ان يفسد بالتفويض
الخ لعل مراد من جواب
ما أتورد من الخيالي بأن
هذا التفويض إنما يرد لو
كان المفوض عليه مستقلاً
والمتفوض عليه لا أثر
أما لو كان دليلاً واحداً
فلا يجري في عدم مقارنة
اللازم له وذلك لان منع
زوم اللازم الثاني موجه
فقطاً (قوله) فلا تكون
العشرة منسابة الخ الخ)
لا يخفى ان لو ثبت هذا
فلا حاجة الى قوله فلو كان

الواحد الخ لان المقارنة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولا تصور وجود أحد للثانيتين بدون الآخر (قوله) لان الثاني سواء
هنا الخ مثلاً وهو المقارن ليد زبد الذي هو مقارن ليد زبد لو كان عمرو حين يزد بد لزماً انصاف عمرو بالثيرة والثائرة
بالقبة الى زبد لا حينئذ يفتقر كونه حين زبد لا يكون غير زبد مع انه غير باختياره في زمان يكون عمرو متصفاً بالثيرة والثائرة
زبد وهو باطل لكن خرج قوله فلا تكون العشرة مقارنته منوع كما اشار اليه بقوله فالصواب الخ وجعل ذلك مدفعاً بحمل القضية في
كلام الخيال على عدم المقارنة غير ان الكلام فيه وبغرض قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل آفته السكتوي
(قوله) باعتبار التجديدات في زمان الحال أو الاستقبال يعني ان التبدل بالزمان مشرف في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزد قوله في زمان

للشيء أيضاً لأن هذا الكلام يبين اتساع الثاني عما وقع في كلام الحاشي الخليل وهو قد ذكر البعض بقوله قبل وأيضاً الأول
تبدل مستخدمة بوجوده لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا يبين اتساع الأول وهو لا يشمل الظاهر ليس
بشيء (قوله) عند حصول التقيد يعلم من هذا العلم أنه دخل المقادير (الآن) لا كلام في أنه هذا العلم إذا لم يتغير عنه تعالى أي الكلام
في أن هذا التعلق أي التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الأول ولا شبهة في غيرته إذ الأول تعلق العلم بالوجود التعلق بالوجود
المقتضى الوجود والثاني تعلق العلم بالوجود للوجود (قوله) وما قرئنا في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلق

سواء كانت جسمية أو متعاقبة في الوجود لأن كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير
التجديدات بحسب تجدد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت
المتألفة لأن ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقها التي هي أمور اعتبارية وأختامية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور ونحسب بعض المفتين إلى أن علمه تعالى بالتجديدات بأنها
وجدت والعلم بأنها مستوجب واحد للأختامية إلى إثبات تعلقات خاصة لعلمه تعالى بالتجديدات باعتبار
وجودها فإن من علم أن زيدا سيجعل القار نداً عند حصول التقيد يعلم من هذا العلم أنه دخل المقادير
الآن أن كان علمه هنا مستتراً بلا غش من ربه له وأما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد قبل أنه دخل
الآن يعلم أن التعلق من الأول والآخرى تعالى يتبع التعلق عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سجود وأما قال متعاقبة بالعلم لأن تلك التعلقات غير متعاقبة غير متعاقبة يعني أنها لا تنتهى إلى حد
لا يصور قوة تعلق آخر متعاقبة أيضاً غير متعاقبة بهذا المعنى على ما في قد غشيت أن المتدورات
الله تعالى غير متعاقبة وبما قرأه أئمتنا من قوله القائل الحاشي من أن التجديدات سواء أخذت
باعتبار أنها مستجددة أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متعاقبة يريان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متعاقبة سواء كانت التعلقات الأولية أو متجددة إذ ليس معنى قوله تعلق تعلقات قديمة غير
متعاقبة بالعلم بالنسبة إلى الأزليات والتجديدات أن تعلق غير متعاقبة بالنسبة إلى كل واحد
من الأزليات والتجديدات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقه غير متعاقبة بالنسبة إلى مجموع
الأزليات والتجديدات ولا شك أن مجموع الأزليات والتجديدات غير متعاقبة كما لا يخفى (قوله) بهلها
يمكن الوجود الخ يعني أن القدرة صفة تجل المتدورات يمكن الوجود أي الصدور من القائل يعني
أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من القائل لا يعني أنها تجل المتدورات بمسكة الوجود في نفسها
لأن الامكان يعني أسئلة الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي يمكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور
لأنه يمكن وذلك ليس بقدر لانه متى أو واجب فلا يصح أن يكون آثاراً بقدرته وحصول الكلام
أن التكوين الموقوف على الصدور من القائل من أثبت التكوين صفة متبادرة بقدرة والإرادة ومنهم المصنف
ومنهم من ذهب إلى أن أثبت التكوين قال إن القدرة صفة من شأنها صفة التأثير والإيجاد من القائل
والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالعلم يعني أن التكن الذي تعلق القدرة به في الأزليات ومنه
صدوره عنه إذا ترجع بتعلق الإرادة أحد جانبيه بتعلق التكون بإيجاده فوجد تعلق هذا تعلقات

ما هو للتعلق من أن يحط القادة في الكلام هو القيد وإن لم يرد إمكان الصدور من القائل ما هو مذكور أو لازمه لأن الاستلزام
هناك الطرفين أي إمكان تأثير القائل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة القائل وإمكان الصدور من القائل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بإمكان الصدور من القائل (قوله) تعلق القدرة به أي بالإمكان يعني أسئلة الطرفين وبداية تأثير الية والتعلول
نعم جيل أحدهما كثيراً لا يخفى وكذا يدل على عدم القدرة بعدم الامكان واليه أدل بقوله وذلك ليس بقدر لانه متى أو واجب
(قوله) تعلق التكون بإيجاده أن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده وزجعت صفة الصدور به قيل هذا يكون الإرادة مرجحة

الصحة الصدور ويبد ذلك يكون التكون موجياً لا يعجز دون تعقب بخلاف ما يأتي من مذهب أبي التكون (قوله ولا حاجة في حدوث التكتلات الى أمر آخر) فيه أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تفتت القوة الثانية وعلى هذا قلنا اذا كان الإيجاد يجعل بإمرن مما خلق القدرة في الأول وتعلق الإرادة بها لا يزال لأحاجة الى إختيار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فاقبل (قوله) يعني أنه يصح أن يقال إن القوة صفة له تعالى) يعني أن الإرادة بالأطلاق الانساب ينحو لوقا القوة صفة له تعالى أو من صفة القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له . أو قوة قد لا يمتنع صفة الإطلاق ما يقتضي بها أي القوى أو يلحق في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى الإطلاق المستوي أو ذي الاستواء عليه تعالى عالم مرد به التصرع هذا ما أراداه (٢٥٢) المولى الحنفي وأنت تعلم أنه لم ينسئل الإطلاق يعني الانساب فيما رأينا من

القدرة كما قدية غير متاعية بالفعل لأن التكتلات التي يصح صدورهما من الواجب غير متعلبة والافانوت فتكون قالوا ان القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صفة الصدور فهو أمر لازم لاكتسابه الفاعل لأنه لما كان الطرفان متساويين صلح كل منهما أنرا فاعقل فلا يحتاج جهة الصدور الى تخصيص أيضا المحتاج إليه صدور أحدهما بميته من الفاعل الى المخصص وهو الإرادة فلا حاجة الى اثبات التكون ثم هؤلاء افتدوا فرقين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الأول بإيجاد القديرات لكن الإرادة اذا تعلق وجد القديرات في الأول فالقدرة وتعلقها كذا قدية تدم ولا حاجة في حدوث التكتلات الى أمر آخر فندم تكون مقدرات الله تعالى غير متاعية بالفعل ضرورة ان ما يوجد لها لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم ليس متعلقة بها لا يزال وإيجاد القديرات يعني ان الإرادة أنا وجبت أحد طرفيها لكن تعلق القدرة وإيجادها فوجد فعل هذا تعلقات القدرة حادثه بحسب تعدد القديرات فتقدم مقدراته تعالى متاعية بالفعل ضرورة تعلق الموجودات غير متاعية بالقوة اذا انتهى الى حد لا يتصور تفرقه لتعلق القدرة هذا محمول كلام الحنفي والأول أن يقول على مذهبي في التكون ان القدرة تعلقين أحدهما في أي ما يصح صدور التكتلات من الفاعل وتلك التعلقات قدية غير متاعية بالفعل لعدم تعلق التكتلات والتعلق الثاني حادث بها يوجد القديرات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متاعية بالفعل غير متاعية بالقوة كما هو متعلقها (قوله) ذكرها فتنه على الفزاد (قبل الأولى حيث ذكرها متصلا بالقدرة) (قوله أو على صفة الإطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة فتنه على أنه يصح إطلاقا على الله تعالى يعني أن يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا يمتنع أن يصح إطلاق القوى للتعلق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحنفي أن كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل على صفة الإطلاق للتعلق على الله قال الإطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

كلامهم ولو استعمل القدرة بكذا الألف فهم منه للراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فافهموا ان الإطلاق بالتعلق المتعارف والمثبه على الإطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أولية قائمة بذاته تعالى لا هو ولا غيره لذات القوة من جهة مميزات الصفات الازلية المتعارفها بقوله وهي أي صفة الارادة لا يبلغ ولا شبهة في ان كل ما لمعروف الصفات الازلية يصح إطلاقا للتعلق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول الحنفي الجليل القوى المميز شاعد مدق على أن المراد بالإطلاق

ما يقتضي جهة تعالى وما يلزمه صفات الله تعالى ومشمول الإطلاق محذوف أي المشتق وما في حكمه كذا القوة التين وهما يرى أن دفع ما قاله الفاضل المحيي من غير حاجة الى ما ارتكبه للمولى الحنفي أقامه الحق عبد الرسول (قوله) ان كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمثبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كون من الصفات الازلية القائمة بذاته الصفة بلا هو ولا غيره وهذا يدفع ما قاله لكن العجب ان الحنفيين قاطبة سلموا ان الحنفي الجليل قال ان كون المأخذ صفة له تعالى هو الدال على محض الإطلاق للتعلق فأجاب كل ما أدى اليه فكر ولكن لا يخفى على البصير ان ما قال ذلك بل قال قد ذكرها فتنه الخ يعني أنها لكونها يعني القدرة كانا تشابه عدم ذكرها فلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها شكتها فتنه على ان التصرع لأن الإطلاق للتعلق بها عليه تعالى كما صرح به اقتباسا من الآية بقوله عن الله تعالى المميز أقامه الحق السابق هذا لا يخفى ان ذلك كله على تسليم ما يعني القدرة التي هي من صفات التأثير لكن تتفكر ان قولنا ليس بمعنى آخر وهو شدة وجوده كما كبر صرح به طائفة الذين فهموا ان الوجود يقع على

الوجودات بالتمسك كإتيان على انفراد وذكروا ذلك وجعلناه أي الوجود في الواجب أول وأول وأقوى على هذا يكون صفة
كل ذات كالميتون كان القرض الموجود من لزوم مبادي حقه تعالى (قوله ليس يلزم من كونه تعالى سميّاً بصيراً أن يوجد اعتقاداً زائداً على الاعتقاد
الاشعري لما احتار أن لذلك الخواص علم يشتملها إل يلزم من كونه تعالى سميّاً بصيراً أن يوجد اعتقاداً زائداً على العلم
يتكشف بها السموات والبصرات وجمهور الأشاعر عاقلوه في ذلك لزوم أن يحيطوا بصفتين زائدين على السماع ومنه يظهر أن
الضمير في قوله الآتي وأما ثبت تعالى ذلك بالعلم والاشعري (قوله وأما ثبت) أي (٢٥٣) جمهور الأشاعر نزعوا الكلام

أبداء لوجه مخالفة جهود
الأشاعر في الشيخ الأشعري
في جعلهم السمع والبصر
صفتين زائدين على العلم
(قوله هؤلاء) أي بكل
واحد من السمع والبصر
وكن الضمير في الآية أعني
ضيقه وضيقه وأوردنا
الكل منها (قوله أي
فلا صفة الإسلام إلخ)
فلا صفة في فهمه في عبارة
الحاشي الخالي لعمد (قوله
غير باختيار هذين الصفتين
إلخ) أي عالم باختيار الصفتين
بالسموات والبصرات
بعدم خبرها يسي السمع
والبصر لكن زودنا به أن
السمع والبصر من الصفات
الآولية وثبوتهما بدون
ثبوت شتمتها للسموات
والبصرات غير متصور فاما
إن يستلزم أولها إزالة
السموات والبصرات أو
ببطلان حدوث هذين
المعنيين حدوث السمع والبصرات فالإزالة بالوجود والإزالة بالعدم
قال السيد السند إلخ (غرض من هذا التعليل دفع الاعتراض الذي ذكره الحاشي الخالي بقوله ومن تمسك به إلخ وجعله أن أثبات
السمع والبصر زائدين على العلم اضطرابي لورود التعليل والتمسك بها وتأويل خلاف التعليل فلو أنتموها معانين فلو ولا ضرورة
في إثبات الثلاثة الآخر لعدم ورود التبرع بها فليكن الأدوار للتعليل والتمسك داخلة في العلم غير متبادلة له فافتراضنا يلزم
من أثباتها معانين فلو دون ذلك الصفات ترجيح بلا مرجح والمخالفة أن التعليل على ثبوتها بتأويل فلو ليس مجرد ما ذكر

يرى أن الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صفة الخلق للشيء وغير ذلك
عليه تعالى حسداً (قوله وما صفتان غير العلم) أي ما صفتان زائدتان على الذات متمسكتان بها
السموات والبصرات كما يتكشف لنا بأحدى صفتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الإلتفات
له ووصول الهواء ومنايرتهن فلو كانا علة لما جلياً حتى تم البصرات أو سمعاً نجد باليد
أثرنا بين الحالتين ولم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتقة على أس زائد مع العلم فيها فذلك الزائد
هو البصر (قوله هذه الأشاعر) والجمهور من المشرقة والكركابية قال في شرح للقاصد ألا أن
ذلك ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها
إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموات والبصر علماً بالبصرات انتهى بكلامه وأما أثبت صفتين
زائدين لأن القرآن والأخبار متولون به مع أنه يمكن اعتناقه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل
(قوله ولولمنا غيرهم) أي فلو صفة الإسلام الكسبي وأبو الحسين البصري بالسموات والسموات والبصرات
من حيث تعلقه على وجه يكون سبياً لا اكتشاف العلم الذي يكون لا بعد استبعاد تلك الحالتين
وحاصل كلامهم أن العلم بالشيء إلى السموات والبصرات تعليل تعلق أولى بها يتكشف اكتشاف
تماماً شيئاً لا اكتشاف التعلق الذي يكون لا بد استبعاد العلة ومثل آخر جازت يحصل بعد حدودها
بها يتكشف اكتشاف جلياً شيئاً لا اكتشاف التحليل الذي يكون لا بد استبعاد الحالتين اللزوميتين
فهو باختيار هذين الصفتين يسمى بالسمع والبصر (قوله فليكن لا بد أن العلم إلخ) لأنهم به تعالى
ثابتاً يحدث بمحدوثها (قوله ومن تمسك به إلخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين الخارجيتين فلو
يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالذوق والشم والسموات
والطوسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه
الصفات متأخرة فلو في ذاته تعالى فلا تحصر الصفات عند في السمع قال السيد الشريف قدس
سره في شرح المراتب وأما إل يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود التعليل بها قال بعض
المحققين والأول أن قال لا ورد التعليل بها إنما بذلك وعرفنا أنها لا يكونان إلا اثنين الفردتين
واحدتا بعدم الزوفاً على حقيقتها (قوله عند من لا يقول بالكون إلخ) قل عند وأيضاً لا يصح
على مذهب من لا يقول بالكون متعلقاً بل على الآخرين منهم كما مر أعاً (قوله اعترض عليه إلخ)
خاصه أن الإرادة التي من شأنها تخصيص عند التعلق أن تلهي نسبتها إلى التعلق أي تعلق

بل ورود الفعل. بها جزء من دليل اثباتها من غير أن يكون سابقاً. وإن كان جارياً في تلك الصفة. لكن ليس ورود الفعل جارياً بها
(قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) أن أراد به وقوع وجود للشيء بلا علة فاعلمنا أنه وإن أراد به ترجيح الفعل بلا مرجح
فقد سلم. لكنه ليس بمحال من الفعل المختار عند المتكلمين فاطبق له لا دليل يتبعه هنا. ثم الترجيح كالتراجع عقال عند الحاشية
وليس من القائل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبنى على مذهب المتكلمين أقدمه المكتوب (قوله

ولما) أي لأن الخصوصية
مالم تنسأ إلى حد الوجوب
بل ما يجزئ الأولوية لوقوع
يلزم لنا خلاف القروض
أو الترجيح بلا مرجح أو
ترجيح الرجوع أخذوا في
تعريف الخصم الإيجاب
دون الأولوية قالوا في صفة
السلول مقابلة له من السلول
ما يجب وجوده من العلة
في وجود دون قولهم ما لم
يكن أدنى في وجود (قوله)
وهو ليس بمحال. سزدك
هو ما ذكره في الترجيح
هو صفة الفعل وتوجيه
باعتباره كرادته إليه لكن
لا كان أمراً خفياً زهواً
عنه وقالوا ترجيح الفعل
أحد المتساويين بلا مرجح
ليس بمحال شأنه شأنه
مرجح وليس كذلك أقدمه
جد الرسول (قوله) في
القدرة) أي فلا احتياج
إلى إثبات صفة الأولوية
وليس أن تأثير الترجيح
ولا بد لوجوده. لكن

أقدم ولترك يحتاج إلى تخصيص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام إلى ذلك
الخصم فيلزم التسلسل أو الدور وإن لم يتساوى من شأنه المتعلق بجانب واحد فانه يلزم الإيجاب
ونفي الاستيعار يعني صحة الفعل والترك الذي أثبت التبع الأشعري ضرورة أن أحد الطرفين لازم
الأرادة والأداة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وإن كان الثاني إن شاء فعل
وإن لم يتساوى بل ينقل متحقلاً لأجل لا يجوز أن يكون الإرادة نوع خصوصية بأحد الطرفين ولا
تتبع تلك الخصوصية إلى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل لا نقول أن الخصوصية
مالم تنسأ إلى حد الوجوب لا يكون تخصصاً لوقوع لأنه لما صار لوقوع بسبب تلك الخصوصية أدنى
بلا وجوب وكان كائناً في وقوعه فلفظ في وقوعه يأتى في وقت والسبب في وقت آخر فإن لم يكن
استعاض أحد الوقتين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مرجح لا يكون ذلك
الخصوصية كافية بل نقول لما لم تكن الأولوية واحدة إلى حد الوجوب يلزم ترجيح الرجوع
لأن مع وجود تلك الأولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها إلى حد
الوجوب فانه فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الأولوية لأحد الطرفين يلزم ترجيح الرجوع
ولما قالوا في تعريف الأولوية صفة توجب تخصيص أحد المتساويين ولم يقولوا صفة ترجيح أحد
المتساويين وقالوا أن السلول ما يجب وجوده من العلة في وجود (قوله لا يقال الإرادة صفة لـ) جواب
عن الاعتراض وحاصله أن غير الشيء الأول ولا نسلم لزوم الإيجاب إلى تخصيص آخر فإن الإرادة
صفة من شأنها ومتى ذاتها أنها إذا غلبت بصح صدور الفعل وتركه عن الفعل من غير احتياج إلى
تخصص آخر فيجوز تخصيصه بمساوي بل لرجوح (قوله لا نقول الكلام في وجود تلك
الصفة لـ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصص بل هو متبع
لاستزاده الحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بأن الكلام هو ترجيح
أحد المتساويين أي إجماله من غير مرجح أي من غير سبب وداع إلى إجماله وهو ليس بمحال بل
هو واقع فإن المطلوب من السبب أن لا يكون له طريق متساوياً فانه يختار أحدهما من غير داع وداع
عليه وكذا السلطان إذا كان خدعه قد جاءه متساويين من جميع الوجوه والمجانب إذا كان خدعه
رغبان متساويين من جميع الوجوه وأما الحال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير
مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الأولوية مرجحة كالإجماع وأنت خير بأن هذا
المطلب لا يجدي فعلاً لأنه حينئذ يجوز أن يكون تخصص أحد المتساويين بالوقوع في وقت معين في
القدرة واستوله نسبته إلى الطرفين والأوقات أيضاً يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الأمرين قلنا أن أثر منه القدرة وعلى الترجيح يقتضي منتهاً آخر هو الإرادة فإن
قيل لكن كلاهما مستند إلى القدرة قلنا إذا سئل ذلك لم لا يخصص صفات الله في صفة واحدة تكون هي منتهاً لا ترجيح
الصفات من التكليف وترجيح وتأثير وغو ما مع أنه ألقى بكل التوحيد والخاصة أن كون القدرة هي المرجحة مع بداهة
كونها هي منه التأثير غير متقول بالترجيح له منتهاً آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي وعالية الكلام تدخل على

محاللة للزوم هنا ولكن قد عرفت ان الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل منه وهو توجيه اولاده ومصرها الى الواحد اقدم.
الحقيق عبد الرسول (قوله ونية تأمل) يمكن ان يكون اشارة الى ان تلك الصفات وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها
موجودة في نفس الامر ولا تكيف يكون للاسباب الاخرى النفس دخل في وجود الامر للوجود في الخارج فمن الممكن
ولاشبهه في ان برهان التطبيق كما يجري في الامور للوجود في الخارج يجري (٢٥٥) في الامور النفس الامر (قوله

اذ الترجيح للوجود هو الثالث وهو موجود والقرين بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الارادة مشكل على ما نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث
الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هنا ولا يخلص عن هذا الابطال الا بأن
نقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين يخلع الى تعلق آخر يخلص له وهكذا الى ما لا نهاية
له وبالتفلسف امور اعتبارية لا يجري لها برهان التطبيق فالتفلسف فيها ليس ببعيد وفيه تأمل
(قوله تخيله) أي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح أحد القدرين بالواقع انه لو كان فيها
فلا يمكن ان يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة القدرين أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلها لا يصير خصصاً اما الأول فانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والواقع
والواجب فلا يكون خصصاً وهو عام وأما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحقل أو في الاستقبال فان العلوم هو الامكن والعلم صوره له وتل وحاشه سواء كان
مقدماً عليه وهو الفيل أو مؤخراً عنه وهو الانشائي والصورة والحكمة عن الشيء فرع ذلك
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون من الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حوت تلك الشئ ماقبل ان كون العلم تصوراً أو تصديقاً انما يتم في العلم المحسولي وبم
انه تعالى حضوري اذ ليس المراد بالصورة والتصديق ماهو لتبين العلم المحسولي اعني الصورة
الخاصة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان محسولاً
أو حضورياً وانما ماقبل ان لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وأما ان يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي متبراً في القضية للصدق بما اذا كانت القضية ممكنة مائة أو سبعة مائة أو مئتين بالزمان
للتقبل فلا يكون التصديق بها فرع الوقوع لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالثبوت الذي ذكرناه اعني كونه عللاً وسكينة عنها وهذا
التقدير كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كالاعني على ذوي الانهاج * بل هو يبحث وجوداً كونه صاحب قدر
الحصل ان هذا الخلق لا يفرق عن عدمه من ان مائة الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (قوله لو بدت تدبر قول
المسكتك) أي يلازم من ان العلم بوقوعه سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه ادخل ماقبل الحكم
ان العلم بالتابع لوجود الاشياء هو العلم بالانفصال الذي يكون مستقلاً عن الوجود الخارجي كعلمنا
بالشيء والارض دون العلم بالفيل الذي يكون الوجود المحسوس مستقلاً عنه كما تصور أولاً السرى
ثم تحمله وعنه تعالى من قبيل الفصل اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعاً لغيره
لما تأمل (قوله من ان العلم الله وقوعه يجب ان يقع) ان اولاده يجب ان يقع بترجيح العلم وقوعه قد عرفت بطلان ما ذكره
الغنى الجليل وحده الاولى الخشي من ان العلم الخشعي لما تصور أو تصديق والتفليس بكل ايمان وان أراد انه يجب
وقوعه وان كان بترجيح غيره آخر اثنى الارادة فا ذكره القول الخشي من عدم كون العلم مرجحاً لوقوعه لا يخالف هنا للزوم
عدمه ولهذا اثنى بالام.

(قوله) لهم ان أرادوا به الخ لا يبعد من الحكمة، انكار كون العلم بطلاناً خلا وحكمة العلوم فان اصول علم الحكمة نفعي يتخصص ذلك بالعلم المصنوعي الانشائي لقوله فهو باطل متصرفه (قوله) تأمل حتى يتكشف لك الخ (قوله) الحق عبد الرحمن لاكتشاف حقيقة الحق هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة وتضل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة إذ لا وجوب عليه أمره بل لان فيه ما كان خائفاً (٢٥٦) عن المصلحة لكان مبنياً وقد قالوا ان أمثال الله غير معنة بالانراش لكتبا

مشتقة عن حكم ومصلحة البتة قبل هذا فخصم ان يقول عليه بالمصلحة التي وجب اشتغال قلبه عليها هو الرجح فلا حاجة الى اثبات نفع الإرادة وأقول في دفعه لاشية لاحد في أنه وإن علم مصلحة الفعل لا يقع تلك الفعل مالم يصرف إرادته إليه قال في المصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توحيد إرادته إليه لا العلم بها الأثرى أن أحدنا وإن حزم بمصلحة فعل لا يبعد ذلك الفعل منه مالم يصرف إرادته الى إيجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفي عن الإرادة له (قوله) ليس أي يتركه عليها وتعالى ان يقول اني الاكره هو لني عدم التلوية اذا كان المراد بعدم التلوية عدم مغلوبية الطبيعة في الافعال لا عدم الاضطراب وتوقيل

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وانما قتاله بتدفع لاهم ان أرادوا به أنه ليس خلا وحكمة عنه فهو باطل وان أرادوا له ليس يتابع في الوجود الخارجي والتعلق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحاً لوقوع التدور كما لا يخفى (قوله) نعم يرد أن يقال الخ يعني يرد أن يقال أنه لا يلزم من عدم العلم بنفس التدور أو التعلل بوقوعه مرجحاً أن لا يكون العلم مغلوباً مرجحاً لجواز ان يكون الرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرما لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والتعلل بما فيه من المصلحة فلا وحكمة عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الأصل واجباً عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويضل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تتكشف لك حقيقة الحال وسريرة القائل (قوله) ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا أعز له ان لو قسر قوله ولا مطلوب في أن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد لما لو قسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجداد يهيئ الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فليست يكون سبب كونه تعالى مراداً أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بناء فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل عليه اختياره فليست يكون واجباً الى أن تكون الإرادة عنه تورية زائدة على ذاته تعالى ولما قلنا في شرح للتنازع لاختلافه في ان هذا موافق للتألف في أن يكون الواجب مبدأ أو فعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجداد مراداً بغيره له عدم اكتساب متعلق في الجداد فلو كان التنازع بمجرد هذه السبب كافياً في كونه تعالى مراداً لزم أن يكون الجداد مراداً وجبته جواب الغني موافق له وهو ان هذا تفسير لإرادة الواجب يعني ان هذه السبب إنما تكون إرادة في الواجب لا في غيره فتكون الجداد ليس بمرء ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم كونه مراداً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المقترض لو كني مجرد ذلك في محبة الاطلاق للرد على الواجب لمصلحة الاطلاق على الجداد لتحقيق ماوجب محبة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب الغني حيث غير تام أقول هذا التفسير فاسد لانا لا نسلم تحقيق ماوجب محبة الاطلاق في الجداد لان الواجب لمصلحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشرى بذلك قوله له ليس بمرء ولا ساء ولا مغلوب يبرأ القدير الراجح الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجداد أيضاً متصف بعدم الكره والسوء والتفوية يلزم أن يكون مراداً يكون السؤال موجباً وجيباً بما أجاب به الغني وان أورد بأن التشراف صادق على الجداد يلزم أن يكون مراداً فهو فاسد لعدم صدق التشراف عليه ضرورة أخذ الواجب في التشراف

المراد من عدم الاكره عدم قسرة لقوة الشهادة أي العلة ومن عدم التلوية عدم قسرة لقوة الطبيعة الغير الشهادة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشهادة ليست موجودة له تعالى حتى تحتاج الى شيء قسرها على ان هذه لا يثبت بها إرادة أصلاً لان ثبتها القسرة ولا اذا التفت عنها لا يثبت ذات شعور فخصير الإرادة التي تستلزم شعور المرء بسبب قسرة القوة الطبيعية الغير الشهادة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجحدي عنه

(قوله فتنك من الرجعة) لكن يبق الكلام في أنه أي فتنك في قهر الإرادة بالسلب المذكورة دون سلب إرادة الغير في أمته تعالى وسلب القبول وسلب الشعور بها وغير ذلك ما ليست أمته مصاحبة له في أي فتنك في نفس إيتائه بالقول المذكور أعني السلب المذكورة لأن تلك السلب مثل السلب الآخر من كونه غير جسم وغير متجزئ ونحو ذلك مما أطلق متصف به وليس صفته من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبق الكلام أيضاً في وجه عدل الإرادة من الصفات الثبوتية الإرادية دون الصفات السلبية الاجتزالية (قوله فهو قول بأن الجواب موجب الخ) انظر كيف تنقح نسبة كقول الأجواب إلى الحكمة مع قولهم بأنه تعالى غير مكره ولا ساء ولا مطلوب والمحق أن هنا دليل واضح على أن (٢٥٧) الجواب الحق يبنى أنهم يقولون

به معنى آخر فيجيبه
للتكسوف انقاروا فقالوا لهم
أما يردون على مايقوله لا
على حقيقة ما قرره الحكمة
أفاده بشئ أكبر اعتلاء
(قوله) ولهم خصصون
الشيء بمقتضى القهر) إذ
يلزم قولهم تخلف الإرادة
عن الشيئ غير جائز أن
للشيئ التعلق بالحق كالشكر
ونحوه قهر الشكر مثلاً
على الإتيان ونحوه وأشار
إلى أن ذلك لازم لقولهم
لا صريحاً بقوله ولهم
(قوله قوله تعالى الخ)
مراد الله تعالى بعبده

قهره فانه دقيق (قوله ثم يرد الخ) يعني يرد عليه أن الإرادة إذا كانت جبراً عن السلب
المذكورة لا تكون مرجحة لخصيص أحد المقدورين بل وقوع في بعض الأوقات لأن نسبها إلى
كل الأوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وإن أريد الخ) أي أن إيراد الفعل يصدر
عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وسامياً ومطلوباً في ذلك فهو قول بأن الجواب موجب في أمته
لكن الأفعال حيث تستلزم ذاته من غير أن يكون بوسط صفها يصح الفعل والتركيز لأن من
قهر الإرادة بالسلب المذكورة أثبت للشيئ فتنك من الرجعة (قوله التلازمة غير مسلمة عديم)
لأن تخلف المراد على الإرادة جازي عديم لاهم يقولون أن الله تعالى أراد إتيان الشكر وطاعة
الخالق لكنه لم يقع وبعضهم يسلون التلازمة ويقولون بين الإرادة والشيئ ويقولون تخلف المراد
جائز دون ما يتعلق به للشيئ ولهم خصصون للشيئ بمقتضى القسرية (قوله لكن الكلام على
التحقيق) قال التحقيق أن كل ما أراد الله تعالى فعله كان ومرداً وإن لم يكن مرضياً ومأموراً
به بل قد يكون مريضاً عنه أجاباً من أصل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم
جداً وقوله تعالى ولو شاء لمساكم كأمهين وقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
(قوله قيل عليه الخ) فانه مولانا زاده الشارح الأخير للمفاتيح وحاصله أن الدليل إنما يدل على
أن الله الذي عبده الغير حين الأخيار ما يراه من التصديق اليقيني لا لما يقع في التماس التصور
والتصديق فإن كل ما يقع بعد الأخيار يحصل في ذهنه صورة ما أخير به بالضرورة وعلى تقدير
التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى إذ لا يمكن أن يقال أنه تعالى أخير عما لا يمكن لاه يستلزم
الجهد والكذب وكلامه محال على ذلك تعالى وناس السالك على التلذذ على ما قاله الآدم
الرازي من أنه لما ثبت مغايرة فعله في التلذذ فكذلك في الغائب إذ لا يخفى فيها حقيقة الخير
بإجماع غير مفيد في الغائب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذي يصح أن يكون
مدلولاً للكلام الاجتزالي حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة إلى بيان مغايرة
له وإن قياس الغائب على التلذذ بقية الإزام على الحكم قولهم به وقد يقال للتصديق هنا

(٣٣ — حواشي المفاتيح أول) شيء وأنه واعي متفكر الحكمة الظاهرة بتسعة وتسلطاً للقدرة وواعي أن ما ذكره
من الدلائل مبني على عدم الفرق بين الإرادة والشيئ إذ ليس في شيء منها الإجمالية للشيئ (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه
للتسليم أنه إذا أخير الغير عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح حصول صورة ما أخير به في ذهنه ليس حينئذ علماً إذ
ليس يتطابق لاحظه مع العلم هذه والمغايرة شرط لثبوت العلم كما مر من المعنى الخيالي في بحث العلم حصول صورة ما أخير به في
الصورة للروعة ليس طناً مطلقاً في تلك الصورة لاجتماع مع وجدان الغير معنى في نفسه فهو الكلام أنشي للغير فهم قسائل
(قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل الشكوي أقول يبنى هنا التماسي ثبت كون العلم والمقدرة والإرادة صلة حقيقية زائدة
على ذاته تعالى هذا فالغبر هناك مغيرة أمه

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح يأتي به بمعنى إثباته في الواقع بين وجوده في الإنسان بدليل قول الاخطا كما لا يخفى فلاولي أن يقال للسدس هنا وجود مطلق للكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) اعادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي متبعية كدلالة الآخر على الأول فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله جواز الانهاك) الظاهر أنه كتابة عن المعصية على أنه عمل جواز الانهاك من غير مغزى فيه كغيره حال جواز الانهاك على الحال الطبيعية الصليبية ويمكن أن يكون بمعنى عمل أخيرة على أن يكون بالحكم والاعتدالين أقامه الكتبوى (قوله فان البيارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير البيارات ومدلولها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) فرق من اختلاف البيارات بتبدل بعضها بعض إلى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الإشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لأن الذي قصدناه القام أو نحو ذلك مع عدم طه بوقوع انقبه لكونه شاكاً فيكون متبادراً لتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الأول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الأول من أن هذا بتغير البيارات المتغيرة بتغيرها مدلولها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد جاب عن الأول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو غيراً عما لا يملكه لكن يجوز أن يبدل مسألة الشك والتغير العام في طريقة الاستدلال التجلية كما قيل في المل لاقتضاء انضمام ذلك تحت متغيره كلامه النفسي لهذا • وقيل الثاني في الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

بتغير البيارات المتغيرة بتغيرها مدلولها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد جاب عن الأول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو غيراً عما لا يملكه لكن يجوز أن يبدل مسألة الشك والتغير العام في طريقة الاستدلال التجلية كما قيل في المل لاقتضاء انضمام ذلك تحت متغيره كلامه النفسي لهذا • وقيل الثاني في الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فيما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاختياري هو الذي التصديقي فلا حاجة بذلك إلى منارة الكلام
 نعم التصوري . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالحق الأول وللمن الأول قائم بالحق الثاني فيوجد هناك ما تدعي من الكلام
 الشيء وإن لم يوجد ما تدعيه من الكلام الشيء بخصوص هكذا قرر بعضهم غلطاً بل (قوله لأن الأمر غير الخ) لم يزل جارية
 لتدريس على أن الكلام في الأمر القوي الذي هو حقيقة الشك لا في الأمر الاستلزامي الذي هو حقيقة العمل فإن كونها أمراً
 هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الأمر القوي في قولهم أمر بكذا والأمر القوي هو إرادته فذلك يدل على الطلب بالحق
 الفعل وهو كإرادته بالتصريح من الحقيقة التقنية التي هي الطلب بالحق الذي هو (٢٥٩) الأمر القوي الشيء ولا طلب

الطلب غير كما في ذاته . ثم إن لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اختياراً عما لا يدرك وقوة وقياس
 الغالب على الشاهد لا يثبت . والثاني أنه في أريد بعدم طوع الشيء عدم التصديق به فليس
 لكنه لا يثبت للمارة لخلق العلم . وإن أريد عدم تصوره أيضاً فهو تنوع والثالث وهو رد على
 الأول أيضاً أن لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا إلا مجرد لفظ الخبر وذلك
 في قوله خبر الله إلى ما ذكرنا تأمل منه من صلاح الأذكياء (قوله والحق أن الأمر عبارة
 عن الحقيقة الخ) أي والحق أن الأمر عبارة عن الإرادة لأن الأمر عبارة عن الحقيقة التي تحصل في
 ذهن الأمر عند قصد الأمر أي القضية الإيجابية التي يطرق الاستسلام مولد أول وقوع
 ما يتعلق به الأمر أو لم يرد بل أول عدم وقوعه وانكسر هذا مكبراً (قوله قال في التلويح
 ثبوت الشرع الخ) يعني أن ثبوت شرعية نيت عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه
 وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته أما توقفه على ما سوى الكلام
 فلا أن ثبوت موقوف على ثبوت علم الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون عمل
 الله لأنه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لغيره ولا شك أن خرق العادة حين ادعاء موافقاً
 لدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً على اختراع موجوداً عالم وأيضاً الرسول من نوره الله تعالى
 شليخ الأحكام فلا بد أن يكون المرسل موجوداً قادراً على الإرسال عالم بما يختار اختاراً يختار
 بناء من عباده ولما توقفه على الكلام فلا أكثر الأحكام التي جاء بها نيتاً عليه السلام فأخوف
 من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلاماً وثبوت موقوف على كونه تعالى متكلماً وبذلك كذا
 ظهر حذف مقال بعض الفضلاء . ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه أو بمجود
 أرسل الرسول ابن يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات
 فذلك علمها أو يصديقهم بأن يخلق للمعجزة في أيديهم من غير اختراعهم في شيء من ذلك إلى اتفاق
 في بالكلام لأن الكلام في شرعية نيت عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
 كما لا يخفى (قوله في كلامه تعالى ظاهر الخ) لأن باقي التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه

موجودة في صورة الاعتذار للذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحقيقة متأخرة عن الكلام الحقيقي والكلام القوي مقدم
 على الفعل فليأتمل أقدم الشكوى (قوله فلا أن ثبوت) أي الشرعية . ولقد ذكرنا باعتبار أن الشرعية شرع ذلك أن تعتبر المرجع
 الشرعي أما لأن الشرعية تستلزم أو لا تستلزم في التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوة الخ) لكونه مشتقاً من دد
 كالمستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خرق (قوله وأيضاً الرسول الخ)
 ما سبق كان متيناً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة التمسك المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت
 له بأقصد الرسالة ذلك بعد نبوته بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا ينفي أن يرجع هذا إلى الأول لفرق الظاهر بين
 التبيين وإن كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وما ذكرنا) من قيد الشرعية في أول هذه الحاشية . حيث قال بين أن

ثبوت شريعة ديننا عليه الصلاة والسلام الخ ثم بيان الثبوت على الكلام بقوله فلان أكرز الاسلام الخ (قوله بالثبوت على الشرع) لانه في التلويح أبت ثبوت الشرع على الكلام ثم كان الكلام أيضاً مؤثراً على الشرع ثم الحدود فأيدي ثبوت الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام بالثبوت على الشرع (قوله بالثبوت فيها حل) قال الحنفى عبد الرسول لو كان التوفيق جلياً غير محتاج الى العمل لكان للمؤمنين متقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجهه فبينهم بالغة الى سعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى العمل وليس بجلى له (قوله مؤثراً

عن ثبوت الاجماع قلنا
 ان قولنا اجماع من الشرع
 على ما مضى مما في صدر
 الكتاب فكيف لا يكون
 ثبوت الكلام موقوفاً على
 ثبوت الشرع (قوله ان
 منطلق) اذا اعترف بأن
 مبنى الاجماع الحديث هو
 وانتهى به كون الحديث
 من الشرع فكيف لا يكون
 ثبوت الكلام موقوفاً على
 ثبوت الشرع ولا يتبع كون
 الاجماع موقوفاً بواسطة
 الذين لا ذكره على صدق
 التي لا تقوم على المجزئة
 لاعلى ثبوت الشرع لانه
 انما ثبت توقفه على الحديثين
 لا ذكرين بل توقفه على
 ثبوت الشرع وانما يثبت
 صدق التي التوقف عليه
 ثبوت الحديثين على ثبوت
 الشرع بل على المجزئة
 (قوله) فلا يلزم من ثبوت

قال لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى
بإجماع الأمة انتهى هو موقوف على ثبوت الشرع وإعماله لاحاجة إلى أثبات هذا التنازع إلى أن
هذا الكلام من التلويح لأن التلويح صرح في هذا الكتاب أيضاً بأن ثبوت الشرع موقوف على
الكتاب فلا يمكن إثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحق القائل العظيم المسبح البصير الثاني
المراد وأيضاً قد ورد الشرع بها وبضمانها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فبمعنى الحكم بالشرع كما
كانت عليه بمختلف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بدق
التوقيف من العمل الخ) لاحاجة إلى العمل بل التوقيف فيها جيل لأن ما قال في التلويح هو أن
ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا بأن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت
الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه
السلام لأن مبتدأ قوله عليه السلام لا تختص أئمة على الصلاة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله
حسن وصدقته عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارج في يده لأعلى ثبوت الشرع قال في
شرح للمقاصد أنه حكم ثبوت الشرع بطلان من الأئمة وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير
توقف على أخبار الله من صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوقيف أن
الموقوف عليه شرع هو الكلام العقلي والكتاب بالشرع الكلام انشائي وقال المحقق للفق في
وجه التوقيف أن اللزوم مما في التلويح عدم توقف الإجماع بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم
أن ذكر هنا توقفه على ثبوت الشرع وجب أنه لا معنى لتوقفه على ثبوت الشرع إلا توقفه على ثبوت
في نفسه كالإجماع (قوله وقيل بسلام الخ) دفع لما قال أن ما أخذ الاستفتاء التكلم لا الكلام
وأما الكلام أرى كما كان التلويح لمصلحة أنزول الكتاب فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
ورجى الدفع ظاهر (قوله والضرورة الخ) أي يقولون بأن ثبوت الشئ يقتضي ثبوت ما أخذ الاستفتاء
وأن ثبوت التكلم يقتضي ثبوت التكلم فإنه تعالى لكن قيام التكلم فإنه تعالى لا يستلزم قيام
الكلام فإن معنى التكلم إيجاب الكلام وإقامته فإنه تعالى هو الإيجاب والكلام عرض موجود في
عمل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام انشائي فيه أن الضرورة غير تكليف قيام التكلم بمعنى خلق الكلام
أيضاً بل إطلاق التكلم وإحاطة عليه تعالى خدام بإظهار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

لكم (ع) لا يلزم من ثبوت التلاخف في الشيء ثبوت أثر التلاخف فيه سواء له لا يلزم من قيامه على ما قدمناه أنه أيضاً العنصر في وجه الدفع لهذا ما في الكلام الذي حوّل اهتمامك ليس من قبل التفتيش الحيلة التي هي أثر الكتابة إذا لا يشهدوا لزوم لاحد في كون ذلك متكاملاً يستلزم قيام الكلام به فكذلك أنه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والتفرقة نوح (قوله يا إلهي مني حاصل في غيره) لا يا إلهي مني حاصل في الذات التي أطلق عليه التفتيش سواء كان يا إلهي مني حاصل في غيره أو يا إلهي مني حاصل في شيء لا يشهد إطلاقاً أنه أطلق عليه تعالى يا إلهي الحق الذي ليس قائماً بغيره إذا الخلق عبارة عن مجموع الموجودات والأعراض الذي يصدق قائماً بنفسه لا بغيره وأما لكتم قائم أطلق عليه تعالى يا إلهي مني وهو الإيجاد الذي هو الأمر القائم بالصدق والتوحيد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضروب وثلاثون من قام به الفعل لأن الفعل والضرب هو الأمر الحاصل في الفعل وهو القول والضرب اهـ (قوله لما دأبت الكرامية أن ينسب أكثر الخ) قيل المراد بالنسب إلى الأحرار ما هو مخالفة الدليل فقال على استقامة تمام الحادث بقاءه تعالى والنسب الأصعب هو مخالفة البعثة الغاشية بمحدوث النظم للزائد من الحروف والأصوات فخالفة الأولى زمت الكرامية والثانية زمت الحاشية والكرامية فعلوا مؤنة أكثر الأحرار والحاشية فعلوا مؤنة أكثر الأصعب (قوله وهو قوله كـ الخ) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند (٣٦١) إلى القدرة للقدرة وأما خلق

العضدي في نسخة لا ينسب اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافاً للمثلية قالوا أطلق الخالق عليه تعالى بإيجاز الخلق الذي هو حاصل للخلق أشق كلامه كيف وم غير فالتين بالصفات والقيام والنبوت مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى أنه موجد للكلام وحمل للوجود عليه تعالى لا يوجب ثبوت الخلق عليه تعالى وأيضاً الخلق خدوم إن كلامه هو الحروف والأصوات الثلاثة بذات القول والمخالفة التي يستحيل بقاءها فببعض تلك الحروف تأخذ بذات المخالفة والقرى لأن أقسام البقاء خلقة لم لا بقاءه تأمل (قوله وهو عدول من الظاهر والحق) يعني مثابة للمثلية من أن معنى التكلم إيجاز الحروف خلاف الظاهر والحقية عن المتحرك من قام به الحركة لأن من أوجده ولو على عمل آخر بخلاف ما أنا سمنا قالوا يقول أنا قائم لنفسه متكلماً وإن لم له الوجود لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله وأما الكرامية فتأثرون بمصداق) أي تأثرون بأن الكلام المركب من الحروف والأصوات حادث قائم بذاته تعالى وم يصدقه قول الله وأما الكلام القديم عدم لهو القدرة على التكلم على ما هو قال في شرح المقصد لا رأيت الكرامية أن ينسب التبرعون من ينسب وإن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن النظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو للشيور لكن قال في الوقت في باب التبرعات الكرامية أنها يقولون ببقاء الحادث الذي يحتاج للبري كونه في إيجاز الخلق وهو قوله كـ أو الإرادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب ينسب الأشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد التتال وجعته من التتالين قالوا إن كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً إنما تعدد بمسبب التتالين الحادث بمسبب حدوث التتالين (قوله وذلك في الأثر) قول يرد عليه أنه إذا كان الكلام النفس مدلول الكلام الحقيقي ثم إن يكون مستنداً كاستند الحقيقي ومن علة ذهبوا إلى أن التتالين أقول هذا أنا يلزم وإن كان دالة الحقيقي عليه دالة للوضوع على الموضوع له وليس كذلك عدم وهو دالة الأثر على التأثير ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد التأثير (قوله والجواب الحق) أي الجواب الحق للتأنيق لمذهب الجمهور أن عدم جواز وجود الكلام بدون التتالين في الأثر لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقة غير متكونة بمسبب إيقاد فإن التكون بمسبب التتالين والأشياء لا يوجب التكون بمسبب إيقاد وإنما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج إليه إلى القول بأن دالة الحقيقي عليه دالة الأثر على التأثير الذي هو خلاف الظاهر

الجواب إنما كان حقاً لأن حمل كلام المصنف على مذهب ينسب الأشاعرة كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارع دون مذهب الجمهور مع إمكان حمله عليه مما أوجه له لأن مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على أن القول بمحدثات تحلقات صفة الكلام مخالفة لتكثيرها في الأثر من حيث هو إن كثرة التتالين في الأثر توجب كثرة الصفة التتالية وذلك الثوم ضد كما يدل عليه صفة العلم وحمل تقدير حمل كلام المصنف على مذهب أن التتالين كما هو مذهب الجمهور يجعل التأنيق بين الصفات وأيضاً لما حمل كلام المصنف على مذهب المحدثات فلا وجه لما أورده على المصنف فيها بعد من أن الأمر والشي بلا مأثور ولا

شبه في الازل منه وجبت بخلاف ما اذا جرح على مذهب الجهور افاده القائل الكثيرون (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام المتأخر بل للفتنة منه اتحاد الامر والشيء مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجهور القائمين بالخلق الازل ان يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للام الا في ضمن الخاص فكذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) قيل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاشتصاص وهو الذي ذكره المتأخر مع جوابه فلا وجه لاياراه اهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحيداً براد الاول انني كلامه بين ان هذا الاعتراض ولو دل على مذهب الجهور القائمين بان صفات الكلام لازمة بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا شيء ولا غير ولا يمكن وجوده تمام الا في ضمن الخاص فلا وجه لخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أراد السؤال كما وقع فيا ينهم على ان سمجد حيث جعل حدوث الأقسام فيا الازل ولو جعل التثني اولياً برف منه اراد السؤال عليه والجواب عنه بالقافية ونشأ الاعتراض اشتبه التثني بالكلام القليل فان القليل لا يخرج عن هذه الأقسام ولا يوجد بدونها فكذلك الشيء والا يتجلى الأقسام أواما لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو المطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الغير الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو متغيراً فغير يلزم أن يكون متغيراً للكلام لانه عين الغير على ما قسم من أنه صفة واحدة شخصية لا تتكرر فيه بحسب الذات بل بحسب الصفات فيلزم أن لا تقوموا بأقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما لو كان في جهه في الازل خبراً وحاصل المنع انه لا يلزم من متغيره فغير متغيره للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذات الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باقتداره فيلزم ان يكون له وهو لا يخرج عنه عن كونه ذات الشخص نعم يخرج عنه عن كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه حراً أو نبياً أو استغنياً أو ذليلاً وانظروا ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كنيته كونه كاتباً والسر في ذلك ان هذه الصفات طارئة له غير داخلية في هوته فلا يخرج بهذه الصفات عن كونه ذات الشخص ثم ان هذه الصفات والأصناف متباعدة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال القائل الجاني براد عليه ان هذا لو لم يدل على كلفة مسمى قلنا زيد الذي يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم من حيث هو قائم الى غير ذلك من الاخبارات التي لا يتكاد أن تنكسر ولا يعني انه ليس بشيء لان الصدق للشيء في مفهوم الشكلي للقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما عني اني انه لو سئل عنها بما هي فبعض ذلك الشكلي جواباً

باعتبار قيد التقدم في الشيء وعلى مذهب الجهور باجواب قيد الوحدة في الشيء لتأمل افاده القائل للتقدم (قوله والاقتضيل الاقسام أواما) أي حقيقتية لانها أنواع اجبارية على كلا السببين مذهب الجهور ومذهب بعض الأشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قولاً واقتضيه) في عدم خروجه بتلك الخصوصية الطارئة له عما هو عليه في نفسه أي حقيقة ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل بين الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أي في عدم الخروج وعدم الصدق في قوله ان هذه الصفات الى قوله لم سر الاول ومن قوله ثم الى قوله قال القائل سر

الثاني (قوله قال القائل) أي بسا في التثنية المذكور (قوله من الاخبارات التي لا تتكسر تنهي) فيه عين الحزم الجواب ان المتن في صدق الشكلي على انفراد الأقسام للوجود في الخارج لا الاراد الاجبارية الخاصة بمجرة بتأثير الارادة لها واحد فلا يلزم من الصدق على الاخبارات كونها صادقة كلياً نعم لو اراد كونه كلياً اجبارياً مع ولكن لا يمتزج هذا القدر حسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ علمن خبر الاويسترار الخ) هنا بيان لاستمرار الخبر لسلك واحد من تلك الالفاظ وإنما بيان استمرار الامر لما هو ان
 يقال الامر بالشيء يستمر الشيء من عند وطلب الاقبال عليه وإنما استمرار الخبر قد ذكره الشارح والشيء من التي يستمر الامر
 به عند وطلب الاقبال على السكينة واستمراره خبر مذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضا وانصروا للولي الخ

على الا ولا يذللنا في بعض
 به الرد على القاضي الجلي
 (قوله واستصاحبنا شهابه
 الخ) وقيل شهابه بالنسبة
 الى جميع أمته لكن مثله
 على تزييل المصنوع منزهة
 الوجود فلهذا عليه وكتبه
 طريقة مسودة فيها ينهم
 (قوله ان القرآن ينهم
 بالقرآن) انما قال ينهم
 لان القرآن يحسب التهمة
 بمنين القرآن والجميع والملائم
 المذكرة انما قال احد ما فقط
 يقال قرأت التي قرأنا
 حيث وقرأت التي قرأنا
 وقرأنا ثوبه كذا ذكره
 القاضي الرومي في حواشي
 للقول في بعض الكتب
 وسمى القرآن قرأنا لأنه
 يجمع لسورة وبهذا أفاده
 جيد الرسول (قوله
 فانه حينئذ يكون متعبدا
 معه في القيوم) فيه ان
 التبر في عطف البيان
 مجرد حصول من استباحه
 مع التبع. وأما أعدهما
 مفيد ما ليس شرط في
 الاشتغال في اللفظ على الترادف

عنه لا أن يكون محولا عليها ولا شك انه لو سئل أن هذا الكتاب والقلم والشمع ما كان في جوابه
 انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين
 بينهما ملازمة ونسبة بينهما (قوله ولو سلم قبل البعث الخ) أي ولو سلم ان الاستمرار
 بوجب الاتحاد قبل الامر والشيء والاستقبال والتداوياً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ
 لا شك في وجود ونوع الاستمرار بين الشئ اذ ما من خبر الاويسترار الامر بالمعنى ينصونه والشيء
 عن الممثلة وطلب الاقبال عليه كالا يعني وهذا خبر فساد مقال القاضي الجلي ان استمرار
 الاخبار للانسابه غير بين ولا بين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في
 وجه الترجيح كل طلب في الكلام العقلي يحصل بتصرف في الكلام الخيري فان قوتنا الحسب
 حصل بالتصرف في تصرف على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصليا في العقلي فكذا في الفعلي
 وأنت خير بأن هذا تارة لا يفيد لزوم على ان الرجوع في الفعلي أيضا غير متيقن (قوله أعترض
 عليه بأن فيه الخ) أي ان التحليل في صوره تصور الرجل الابن وأمره بشي هو المزمع على الطلب
 وتخييه وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سلبا بل قيل هو محال لان وجوده السلب
 بدون من يطلب منه شي. حال كذا في شرح المواظفة وليس انه انما يكون محالا إذا طلب منه أن
 يأتي بالفعل حال عدمه وأما انما طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا. قيل فالحق ان نفس الطلب من
 القدم وان كان المطلوب الاثران حال الوجود على أشكال لذ المصنوع ليس بشي. فهو غير قائم
 للتحقق فلا بد للطلب وان كان التصور الاثران حال الوجود من فهم الحاصل (قوله لا يخل بزم
 منه ان لا يأمرنا التي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرنا من أن في الصورة المذكورة الزم على
 الطلب يقتضي أن لا يأمرنا التي عليه السلام بشي. ولا ينهانا بشي. بل هو من الامر والشيء بالنسبة
 إتيانها في فعله البطلان ضرورة ان خطاب التي عليه السلام عام لكل مكلف بوله الى يوم القيامة
 ولما وجب الامتناع واستصاحب شهابه بأهل عصره وتبوت الحكم فيمن تعاضم بطريق بعيدا
 (قوله لا تقول فرق بين الامر بالصريح) يعني ان خطابه عليه السلام لخاصة من قصد
 والعمارة والتأنيب والنجس والخطاب للمصنوع شتاً وتباً ليس سلباً (قوله فان القرآن الخ)
 يعني ان اخلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقرآن وعلماء أصول الفقه
 بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالتفريق متفردا بين العقلي واللفظي لكن التباين من ولو
 في عرف أهل اللغة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق النظم من القرآن الى هذا المؤلف ان
 القرآن ينهم بالقرآن آت للشفقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضا فيه تنبيه على الترادف) أي ذكر
 الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفها كقوله الانسان البشر شاك ولا يعني ان التنبه انما يحصل
 لان قوله كلام الله عطف وان لولاه والقرآن فانه حينئذ يكون متعبدا معه في القيوم وأورد توضيحه

وربما يقال تنبيه على الترادف يعني على ان من التلويح كون القرآن هو مجرد اللفظ انما في الكلام النفسي على ما هو الواقع في اختلافه
 وان كلاما شاعرا مجردا يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الواقع في اختلافه أيضا فاجمعا للمصنف وحكم بتصادمهما بشي. واحد من
 ان خاصا في أحدهما فانه انما يحصل القرآن على المعنى التاسع في كلام الله أو يحصل كلام الله على المعنى التاسع في القرآن ولكنه باق

التي توه عبر خلق تبيين الأول (٢٦٤) قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه انقضى فيه خلقه هذا

الحكم ليشوع في القبط
(قوله لتسروطة وجود
ابن) حتى المباد لتسروطة
وجود البني (قوله على
ماهو رأي المشرقة) متعلق
بوجوده والمراد برأيهم كون
أصل المباد على قسط (قوله
فهي أوصافه على قسط الأول
المادة عليه) يريد أن تلك
الأوصاف أوصاف حقيقة
غير الكلام التسمي لكن
ذلك التبر له علاقة الدالية
مع الكلام التسمي فاما
وصف الكلام التسمي تلك
الأوصاف فذلك الوصف
وصف مجازي لا حقيقي في
الوصف المذكور العلاقة
لذلك كونها لا تصبح وصفه
بها (قوله فلا معنى لإيراد
قوله أنقضى الخ) فيه أنه
يدعو إليه التسميم الآتي
بقوله الانقضاء للتسروطة
المسبوغة أو الحقيقة أو الاشكال
المتشوشة لان يريد انقضاء
بمعنى ذلك التسميم ومن هذا
جاء أيضا أنه لا يصح بيان
وصف الكلام الحقيقي
بوصف القبط المجازي ولا
الاشكال إذ ليس بشئ منها
كلاماً قسماً ظاهراً وإن
لمكن ادراج الخبر فيه
ومنه يظهر أن محل قول
التفريع وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشئ لان ذكر المجاز والاشكال المتشوشة أب من التسمي

التي

النفس والفنقي ثبت بوصف بما هو من لوازم التقدم يراد به الخ وقد مر من قس قوله وتخيذه
أي تحقيق جواب للسلف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا القسم فانه من مزالق الانقسام
(قوله والتفصيل له لما عتق الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هنا جواب آخر لا تحقيق جواب
للتصنيف ان للفرقة لما عتقوا بأن الفرقان متصف بالأوصاف التي هي من حيث الحسوس فيكون
حادثاً أحيب منه فارة بأن وصفه بالأوصاف المذكورة ليس باعتباره حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو
بماز عقل من قبل وصف للدلول بصفة المال كما قال سمعت هذا للنبي من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب للتصنيف وأحيب منه فارة أخرى بأن الموصوف بهذه
الأوصاف هو الماهية وهو حادث عندنا وأما التقدم هو النفس وهو غير متصف بهذه الأوصاف
والفرقان يطلق عليهما لما بالاشتراك أو بالحقبة والمجاز هنا حاصل مرقوم التلخيص بقوله ثبت
بوصف الخ (قوله وتلك مضمرة الخ) أي قال بعض من لا يجوز سماع الكلام النفسي في وجه
تخصيص موسى عليه السلام بالكلام أي لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف
ما هو المعتاد حين به ولا يعني أن هذا الوجه متدوج في عبارة التلخيص فإن معنى قوله فسمع موسى
صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة لك والكتب سواء كان من جانب واحد لكن
بصوت غير مكتوب مباد على ما مر شأن سبانه أو من جميع الجهات وكلاماً خلق فلهذا وأما
فما عتق من لا يجوز سماع الكلام النفسي لأن من جوز سماعه كالشيخ الأشعري والأمام القرطبي
فهو يقول معنى به أنه سمع كلامه الأزلي بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا ك
ولا كيف ومم يجوزون تعليق آثره والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل أنجز
العلامة الخ) يعني أن قوله باعتباره دلالة عليه يدل على أن المطلق كلام الله تعالى على المطلق
لثلاثة دلالة عليه وأما العلامة بغير كونه متولاً لامتزاجه لأن للثبوت هو الذي يكون منه
متدوجاً ولم يتخلل فيها فقل مع أن الذي أن كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
والفنقي الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجزأ في التناول منه أعني الكلام النفسي
بالنسبة إلى التناول لأن الماهية للتناول حقيقة في التناول إليه مجزأ في التناول عنه بالتنازل إلى التواضع
الثاني الذي هو التناول على ما بين في محله وهذا باطل لأنه لو كان مجزأ في النفس لصح فيه عنه بأن
يقال ليس للنفس القديم كلام الله تعالى وهو محال عندك (قوله وخوابه الخ) يعني أن التناول
المتبر في التناول هو حيز للنفس الأول وزك حتى لا يوجب بلا قرينة وأما العلامة لا تعني أن
يكون للنفس الأول مهيولاً فانه يجوز أن يكون الماهية موضوعاً بالاشتراك لثنين فيها علاقة مع
عدم التناول والمجهر كاللاكن لا يمكن العلم والحاس وقفاً فيه كذنه فإن الماهية الكلام على
النفس شائع لها بينهما فيكون مشتركاً لا اشتراكاً وأما هذا التناول المتبر في التناول لأن في الماهية أيضاً
تتلا لكن مع عدم حيز للنفس الأول قال القائل المجلي رد عليه لما لا يلزم أن المجهر متبر في
التناول بل المتبر فيه كما حقه التلخيص في التبريد هو اشتراك الماهية في النفس الثاني حيث قال أن
تعدد معنى الماهية فإن وضع حكم مشترك ولا كان أشهر في الثاني فتناول ينسب إلى التناول والا
لحقبة ومجاز انتهى كلامه يقول المراد من الاشتراك هو الاشتراك في المعنى الثاني بحيث يكون الأول

يعني أن هذا الوجه متدوج
في عبارة التلخيص لا يعني
أن هذا كالمصنف هو كود
التسمية لأجل حصول
سماع ذلك بلا واسطة
الكلام والملك أعني لأجل
هذا المطلق المتخصص
ولا خلاف في أنه لا يتدوج
فيه كون التسمية لأجل
خارج آخر هو السماع من
جميع الجهات ولا يقع في
الانزياح المطلق عبارة
الشرح بحيث يمكن أن
يجعل مثلاً له التسمية
لأجل أحد الطرفين
لأنه يكون لا يتدوج في
التسمية لأجل الآخر
باعتباره (قوله وكلامها
خلق للعلامة) كل منهما
من زوجين أحدهما سماع
بلا واسطة والآخر مكتوب
وهو مشترك بينهما والثاني
الخاص بالأول كونه بصوت
غير مكتوب بل هو
والنفس بالتالي كونه
السماع من جميع الجهات
(قوله مع أن الذي أن
كلام الله اسم مشترك)
كما مر في التلخيص أعني
بقوله فسماع التطبيق لأن
كلام الله تعالى ليس
مشترك الخ (قوله عندك)

تأمل التبيين لكلام النفس

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على أن مجرد الأشهر ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الأول ليجب أن يكون مراد الشارع بالأشهر الذي ذكره في التلويح الأشهر الواقع إلى مرتبة هجر الأول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال القائل المجلي لوسم أن العجز مشير في النقل فتقول هذا أي اعتبار المجزئ في النقل وإن كان متافياً لكون كلامه متولوا لعدم هجر المسمى الأول وشيوع استعماله في الكلام لنفسه لكن اعتبار المجزئ المذكور في النقل لا ينافي كون كلامه إجازة في بعض المواضع (٢٦٦) ومقصودنا من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه متولوا (قوله) ولقد نقلت الكلام

مجهولاً على ما نشر شارحه به كتب ولو كان مطلقاً الأشهر كافياً في النقل لزم أن يكون النقل الذي اشهر في المني الجازي متولوا قال في التلويح أن النقل إذا تعدد متبوعه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وإن تفرق فإن لم يكن النقل متبوعاً فرغ من كل كان متبوعاً فإن هجر المني الأول فتقول ولا في الأول حقيقة وفي الثاني إجازة وأيضاً في شرح المطالع وإن كان معنى النقل متولوا فما أن يتخلل بينهما نقل أولاً فإن نقل قائماً أن يكون ذلك متبوعاً فإن هجر الوضع الأول يسمى متولوا شريعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الفقهاء وإن لم يجر المني الأول يسمى بالتبعية إلى المني الأول حقيقة وإلى الثاني إجازة وكسب القوم معلومة من هذا المبدأ لاجابة إلى النقل والبيان قال ولو سلم فتقول هذا لا ينافي الاكراهة متولوا وبجهد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لأن لزوم الحال لا يكون خصوصاً بكونه متولوا بل مع كونه مجزئاً في المني الأول يلزم الحال أيضاً كما تقرر في السؤال ولا خلاف في أن المجزئ عن المني الأصلي غير مشير في الإجازة بل عدم المجزئ مشير فيه لا يقال فقط الوضع في قول الشارع ووجه ذلك مشير باعتبار الوضع في المني الثاني باعتبار الوضع ينافي كونه مجزئاً إذ لا وضع في الجازي لا قول فتقول نوع وضع ضمن الثاني بواسطة ملاحظة التلويح فيه وبين المني الأول مع عدم ترك الأول لا يتقيد كونه مجزئاً بالتبعية إلى المني الثاني وحقيقة بالتمسك إلى المني الأول ونقلت الكلام على تحرير الشارع كذلك يلزم القسمة انتهى أقول كون نقل الكلام كذلك على تحرير الشارع متزوج إذا معنى قوله ووجه ذلك إخبار ذلك أن تبيين نقل الكلام ذلك الانتقال لعللة الفاعلة والمفعولية ولا شك أنه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيماً وهو غير متعلق في الجازي والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المشتق فيه الوضع الوحي بمن أن الواضع وضع مثلاً له يجوز أخلاق فقط أمثال على الدول والسكن على الجزاء والملازم على الالتزام أنا وجد القرائن يرشدك إلى ذلك تتبع كتب اللسان والأصول قال القائل المني والحلق إن اعتبار العلاقة يقتضي كونه متولوا لا مشدداً على ما عرفت المشهور قال في التلويح لما نشر الأطلاع على أن الثالث هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبرها الأمر انتم وهو وجود العلاقة وبعدها جازوا الأول متولوا والثاني مرتجلاً يلزم في المرتجلاً عدم العلاقة وفي النقل وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء أن اعتماد العلاقة كونه متولوا مشهوراً

على مقرر الشارع كذلك (أي تحقق) وضمنه المني الثاني بواسطة ملاحظة التلويح بين المنيين مع عدم ترك الأول وبعدها لا خلاف في أنه متولوا مقرر الشارع ومقتضى قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في أنه ليس متبوعاً من مقرر الشارع والكلام فيه ولما خصه بالولي المني بالأعراض (بقوله أقول كون نقل الخ) (قوله أن تبيين الخ) خير قوله معنى قوله إذ الوضع مشير بالتمين كما هو المشهور (قوله ولا شك له) أي ذلك الوضع (قوله وضع شخصي) لا نوعي وذلك ملاحظة للوضع بل موضوعه بتخصيصه بأمر كالمي يثبت ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

الوحي (قوله وللوضع له) هذا وإن فواتح هذا ولا فواتح الشخص لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة فيه مجرد كون الموضوع معيماً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) للملازمة بينه وبين النقل وكسب للفتات بوعي مع كونها حقائقاً فالصواب أن يقول ولا لزم أن يكون الجازي محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز التسوّل عما بينه شخصياً وليس كذلك (قوله أن اعتبار الخ) لهذا كونه مفعولاً لاقتضاء ومشهور خبره وإن اقتراه خبر ادعاء وفيه أن القائل المني صادق خبره باعتناء العلاقة التوقلية بل لمدى خبره اقتضاء إخباراً كانت التوقلية لكن قتال أن يدفع هذا بأن نقله القائل المني عن التلويح يدل على أن مقصوده من إخبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام إلى الأدعاء المذكورة فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبت عدم ترتيب الوضوح يستلزم هذا الاثبات مع افتاده زيادة في عدم تأخر الاول من الوضوح عن الثاني الا ان هذا الكلام لا يمكن كلاً ما مع العرض لما يكونه متوقفاً واقتل لا بد فيه من كلا الامرين أي نفس الترتيب بين الوضوحين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض التولي الخش لما (قوله اسم فقط والثاني الخ) يفيد من شرح للواقف ان مراد ذلك المحقق من التي هنا ما فيه الاصاب (٣٦٧) من التي اقدم للدلول عليه

افراد بعض ليس في الكتب المشهورة ثابته من ذلك وما قل من التلويح أعني يدل على ان وجود العلاقة مشتر في التثوق وعدم وجودها معتر في المرجل وأنا ان وجودها يستلزم كونها متوقفاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كانياً في التثاق لزم أن يكون فقط التمسك في التي الخش متوقفاً لتعلق العلاقة به كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد ضبط فيه اولوا الاغلام (قوله وقد يجب بان اعتبار العلاقة الخ) أي قد يجب من الاعراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني مشتر في التثوق على ما هو متفق عليه وسبب اعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون الوضع الثاني متأخر أم من الوضع الاول حتى يكون فقط الكلام مبيناً في الفصل ليز أن يتر الوضع العلاقة بين الوضوحين ويضع لها ماً فقط واحداً فيكون مشتركاً لا متوقفاً كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع الخ) يعني في الجواب المذكور نظر لان العرض لما كان مائلاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجب شيئاً للاشتراك فلا بد من اثبات عدم ترتيب الوضوحين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دون شرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حرمنا ان ادفع ما قلنا لفضل الخش ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواب ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعني ان أراد بقوله اسم فقط والتمس اليه اسم فقط الشخص القائم بذاته تعالى لزم أن لا يكون مائلاً بل ما أثّر على التي عليه السلام كلاً ما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بالحل وانه باطل لتقطع بان ما ذكره هو القرآن الفزل على التي عليه السلام التحدى به أقصر سورة حتى يكفر منك كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم لوجه القسام بذاته أعني الاطلاق الخصوصية مع قطع النظر عن خصوصية الحل لزم أن يكون الملائمة على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصية وشخصية مجزأة لكونه استعمال فقط في غير ما وضع له اذ لم يوضع فقط ذلك الشخص بخصوصه فيصح اني كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس بأحد وهو علم البطلان وانما قيد بخصوصه لان إطلاق العلم على الشخص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال فقط فيما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لان أراد بصحة التي في صدق النوع عليه فزاد تنوع اذ لا يصح سلب النوع من فرده وان أراد انه يصح اني كون فقط الترتيب موضوعاً لثباته بخصوصه كاللزمة مسلمة

له أراء التي الاحباري بان يوضع فقط القرآن بآراء ما يفتي عليه فقط القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق متباهاً له لا النوع المحقق لتلخيص والاقتراح للملائمة بين صفات الخالق والمخلوق ولا تصح الملائمة فضلاً عن الملائمة كما لا ينبغي لكن لما اثبت للملائمة الحقيقة أعني الاغراض في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما عرّب عنه من لزوم عدم كون ما بين الاثنين كلاماً افتحافية وان لم يعمى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه لفساده من التأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال الحق عبد الرسول لا يخفى أن النوع لعدم وجوده إلا في ضمن أفراد لا يصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالعدم لا سيما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية للتفعية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاشتصاص

ذلك النوع بأحد الوصفين
لكن كل من سبب الأفراد
فيجب أن يوصف بأخبار
الأفراد للتفعية بالصفات
أيضاً بما بالعرض ولكن
الحق أن النوع لا يكون
عبارة عما يشمل جميع
الأفراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشئ من
الحدوث والقدم فتركبه
من الأفراد المتصفة بتلكها
عدم الانقسام أيضاً
منها أنه (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المزل
على التي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
الخصيص المذكور سواء جعل
السلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته والنوع أو زيد
عليه اشتراك بين الفرد
الأخر أيضاً أي المزل
عليه من الله عليه وسلم
(قوله لا يرى أثراً
الصورة الخ) أي في حيث لا
المحققين ذهبوا إلى أن
أجزاء اللعبة كالسلم
والحيوان والخلق لا تتلصق
مع كونها عتقة الحقائق
في موجوده في الخارج

الترك

بوجود واحد هو وجود الشكل أعني الإنسان وإذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
الفصل ولو لم يكن لما ترتب وفي ذلك الإنسان للموجب تلك التعديم عند قصد الحدوث تأمل

(قوله لا لرب هتسوى القرب الزماني) هذا ظاهر القصد بل هنا ثوب وضى وزمان لا لو كفى مجرد القرب الزماني
 يمكن منع قراءته كما قلنا من معنى هذا والمعنى هنا مع الحق الدوائى من أن كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ التكمال الذى هو صفة
 شخصية لله تعالى بجزء التكمال وبين آثره الذى هو الانقلاط للترتبة العامة على المبادئ للترتبة وتلك الانقلاط كانت موجودة فى علم الله
 تعالى وحيث كانت مفرقة لا بدخلة أحد من المخلوقات بل بمجرد تلك المبدأ اشتراك القرآن من ديوان الحافظ للرب الأجله فى علم
 الله تعالى أيضاً لأن ترتيبها بواسطة ملك الحافظ وحيث كانت كلمات كل ما يقرئه كقوله أحسن قرأتاً ومعنى كونه تعالى متكبهاً
 أنه متصف بكل من السكابين ولا يتوجه شئ سوى أن تلك الانقلاط موجودة غيبية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه
 قدم لأن القدم قسم للوجود الخارجى وإن وصلت بها أولية وتبطل دفعه بل توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وأنه فى
 نفسه أزلي وإن القدم بمعنى الأزلي وبؤيده ما وقع فى عبارة بعض الشايخ من (٢٦٩) أنه تعالى متكبهاً بكلام أزلي

تدبر (قوله كتب) ويكون الفرق وعدم التصور به لا يتأتى وجوده فى نفس الأمر أقول رد على الجوابين أنه يلزم أنه لا يكون الكلام المنقول على الله تعالى عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد من كلام الله تعالى لأن الكلام على هذا هو الانقلاط القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضوئى أو القرب الذى لا يشعور به وهو غير متحقق فيما لا لرب هنا سوى القرب الزماني وقيل فى الجواب أن تلك القاطع اعترف بعدم الفرق مطلقاً فإن حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كانت صفة السكابية الفرق وأما الشدة والتجزى بحسب التثاقل والاختلاف فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث لا لا إشعار فى عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف تكون الانقلاط القائمة بذاته تعالى واجبة إلى صفة حقيقة بسيطة لا لا يمتنع ولا يتصور محتمة (قوله لم يرد به إلخ) أى لم يرد بإخراج المعنى الإضافى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج الذى لا يمتنع لكونه صفة أولية أنه هو لية بينها لا يتحقق إلا بتحقاقها فيكون صادقاً لية لحدوث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التى هي مبدأ هذه الأمانة وعلّة لما وكذا فى سائر البليات من الإيجاد والأحداث والأبداع والاختراع والأمانة والخلق والتعظيم والتفريق التى غير ذلك فى أنه ليس المراد ما فيها التى هي الاشتقاق بل مبدؤها (قوله رد عليه أنه يجوز إلخ) مبنى لا نسلم أنه لو كان التكون صادقاً يلزم أن يكون الصانع محلاً لحوادث أصاً يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم غيره تعالى كما ذهب إليه أبو الحذيل من أن تكون كل جسم قائم به فن رد هذا التعلل ودفعه بما سبق فى الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه إذ لا معنى لتكون الآمن قائم به التكون لأنه التكون أى الأول والرابع وهو ظاهر الجلال (قوله وجوابه إلخ) حاصله أن أمام هذا الدليل والتدفع التعلل المذكور مبنى على استعجال قيام صفة التلى بغيره بخلاف الرابع قائم به يتحقق فى التلى عند التقدم والذى هو

هذا الأجاء موجودة غيبية لا خارجية فكيف تكون واجبة إليها متعددة معاً بلقاء بخلاف وجوع الانقلاط إلى القلظ الواحد كما لا يخفى أقامه الشكوى (قوله بل أراد الصفة الحقيقية إلخ) فإن القلظ المتعدد كما تعلق على المعنى الإضافى لتعلق على بحث كذا ذكره بعض العلماء والنظم من عبارة المعنى الخيالى أن تلك الإرادة بطريق الجزاء (قوله الأخير ذلك) كاقصلاً من أن المعنى التلقائى وكالم والإرادة وغيرها ولم يفتش إليه التلى المعنى لأن الكلام فى التلى يكون للشيء منه خلاف الصفة الأولى التى هي مبدأ الأمانة وكوت السلم والإرادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله قائم به التلى إلى حصة التقدم) بل مبناه على لزوم كون التلى مكوناً لنفسه والحاصل أنه لو كان تكون الله تعالى قائم بالكون (اسم مفعول) يلزم حصوله إن أحدهما كون صفة التلى قائم بغيره وهذا مبنى الدليل الأول والثانى كون التلى مكوناً لنفسه إذ لا معنى لتكون (اسم فاعل) إلا ما يقوم به التكون وهذا مبنى الدليل الرابع فن أبى الاتحاد أقامه القاضى عبد الرسول

(قوله وكلهما مفقودان الخ) أما هذان الاثنان الشرعي فظاهر ولما قدان عدم ايهام ما لا يليق فلاه وان كان المراد من كون الباري تعالى شانه اسود مثله انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله فيما سبق) أي في بحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في معاصنا في الحاشية للفتحة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالأعراض الخلوقة له تعالى (قوله قادر عليها) أي على كسها كما هو مذهب الاصحاب (قوله ولما تكون) أي تكون التكون (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الأثر) لا يعني أنه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيرا والاخر اثرأ لا يكون التأثير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكون متتابعين بحسب نفس الأمر كيف ويصرح الشارح بضرورة تأثير الفعل والقول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس بمنفرد عن القول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم التفرق

بين تكون للكون الذي هو زيد مثلا وبين تكون التكون مشكلا فليأمل (قوله وقد أثرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى الخ) قد لا دلالة في كلام الحق على هذه الحقيقة بل الظاهر من قبله انفس غيره عن كل شيء سوى ذات التكون وانه فعل من فعلنا أولا في كلامه اذ مع عدم الفتحة عليه كيف يصح القول بكون التكون حادثا ولو أريد من حدوثه مجرد نشوء من غيره الذي هو ذات التكون لا سيوفيت القدم كان ذلك قولاً بطرود الثاني الذي لا بد من له التكون وأيضا في اجاب الحقيقة للذكورة عاقلة لما ذهب إليه قدس سره من ان وجود المعرض في نفسه مقدم على قيامه بالفعل كما سبقه فالصواب ان قوله ويمكن ان يقال الخ لدفع اعتراضه يرد على قوله حلوا ان يكون تكون التكون غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم جحد تكون التي لنفس وهو محال ومخالفة دفه انه يمكن ان يقال ان ذات التكون ونفسه للتعريف به الباري تعالى أولا متعلق بوجوده وبقيامته لزوم تقدم ذات التي على وجوده بانك فلا يلزم تكوين التي لنفسه بل اللازم تعلق التي بوجود نفسه ولا استعانة فيه ثم في قوله أولا دفع أيضا قول الحكم بحدوث التكون بين لا توهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكون التكون عين التكون انه يلزم القول بحدوث التكون بل التكون أولا متعلق بنفسه بوجوده

الشيء المذكور ولم يتجدد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجوهر الجواهر الشرعي فلا يلزم منجوعة لان الجواهر الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكماله كما هو رأى المصنف والفااضي وعلى ان ذلك الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلهما مفقودان في مقتضات الأعراض للضرورة انه تعالى وان أراد الجواهر العقل فلا يلزم منجوعة لكن ببيان اللازم بموجب لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواهر بحسب الفتحة على ما ذكره الحق لها سبق ولا شك انه لا يصح إطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال لرجل الذي يقدر على صبغ السواد والخرقة انه اسود وأحر مع انه يصدق عليه انه قادر عليها (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني لما لا يجب ان لو كان التكون حادثا لكان لما سكونا بكون آخر أو بدون التكون لم لا يجوز أن يكون مكتوبا بالتكون الذي هو نفس ذلك التكون فلا يلزم التمسك ولا وجود التكون بلا تكون وورد عليه انه لا معنى لتكون التكون عينه انه ليس في الخارج الا التكون أو التكون وأما كونه فاعلم بمنه يمكن تكون التكون عينه انه ليس في الخارج الا التكون أو التكون وأما كونه فاعلم بمنه الشغل وليس له تعلق في الخارج بخلافه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا يعني ان تكوين التكون نفسه بحسب التقويم حتى يرد كون التأثير عين الأثر وهذا هو المراد بقوله وقد أثرنا الى ماله وما عليه أي وقد أثرنا الى ما بينهما وما بينهما (قوله ويمكن أن يقال نفس التكون الخ) يعني لا يجب انه لو كان التكون حادثا لاحتاج الى تكون آخر أو حدث غير التكون لم لا يجوز أن يكون نفس التكون من حيث انصاف الباري تعالى به وبقيامه به تعالى متعلقا أولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحوادث ولا استعانة في سبق ذات التي مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والأعراض أيا هو لقيامها بها سبحانه على حالها وان كان الجمل يقوم لها ولن وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولما لا يتصل الاتصال هنا فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما باقائها على وجودها وان كانت مقارنا

(قوله فلا نصح به غفلة الاشباب) قال لاشك ان كل ممكن يشلوى طرقة والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان أراد ان يسبق ذات الشيء على وجوده شرط قابلية لوجوده لجميع السمات كذات مع ان المفروض ان كلا منها يحتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان أراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في السمات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان أراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمنياً بان يتصف بالذي بذات التكوين أولاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به بالذي بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير متصور أيضاً اهـ (٢٧٦) وندسه باختيار الشيء الثاني بما

له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قبله بذات الواجب تعالى متشققاً بوجوده نفسه مقدماً عليه بوقت مقرر أو بزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحنفى المذلق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون التكون هو الوجود فان كان الوجود متوكفاً يكون الوجود هو نفس التكوين أيضاً متوكفاً وبشققاً لتكوين فالتكوين متعلق بنفس التكوين ان كان عنه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته يتكون واجباً وهو مناف لقبله بذات الذي تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه لغة التدرج وسوء الفهم فان الالتزام هو ان يكون التكوين قائماً بذات الذي تعالى بحسب الفات متشققاً على وجوده متشققاً ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان للتقدم هو نفس التكوين والتأخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا الالتزام اقتضاه التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا سد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشية فيه لم يرد عليه الا انه لم يأت به قيام الامراض مقدم على وجودها بقرائن ووجه له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح للوافيق وقال انه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه تمام الجسم وفاعل الجسم بحث بالترديد يظهر جوبه ما قرأته في اختيار الشيء الثاني بأدنى تأمل فلا نصح به غفلة الاشباب فان قيل اما كان التكون قائماً بذاته تعالى يكون قدماً لا متتابع فليام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في صحابته أيضاً الكلام في ثمانية الدليل الثالث هنا ما يتقبح الكلام وجدته بدون اقل تلك الكلام (قوله) فاحفظه فانه يتشكك في مواضع شتى مثل الجليل الذي أورد في قدم الارادة والفسدوة بأنها لو وجدت ما يارده وقدرة آخر يلزم التسلسل أو بدونها يلزم الإيجاب ولا يخفى حريان للتعلم كذا تأمل (قوله) فانه أراد ماعداً الخ) يعني أراد بلا دلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وفي الامر على تعليق الاكثر على الاولى فيكون الكلام على الجزاء اما ايته يسأل في ذاته لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اجبرياً يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام للتجديد وهو جائز لتكون قبل كل شيء وفسد ولا التسلسل ولا انتهاء الحادث عن التكوين لان الزمزم فرع كونه معدوماً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم اثبات دليل الثاني فان منه لزوم الكذب أو الجزاء في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل في

مقتضى وجوده أيضاً بل يجوز القول بكونه تعالى موجباً في ذاته لكن فيحتمل ذلك بحث وانما كان من الممكن القول بكونه موجباً في صفاته كما ذهب اليه كثير من أوجه العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله) ولا يخفى حريان للتعلم كذا (قوله) فانه أراد ماعداً الخ) يعني أراد بلا دلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وفي الامر على تعليق الاكثر على الاولى فيكون الكلام على الجزاء اما ايته يسأل في ذاته لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اجبرياً يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام للتجديد وهو جائز لتكون قبل كل شيء وفسد ولا التسلسل ولا انتهاء الحادث عن التكوين لان الزمزم فرع كونه معدوماً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم اثبات دليل الثاني فان منه لزوم الكذب أو الجزاء في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل في مقتضى وجوده أيضاً بل يجوز القول بكونه تعالى موجباً في ذاته لكن فيحتمل ذلك بحث وانما كان من الممكن القول بكونه موجباً في صفاته كما ذهب اليه كثير من أوجه العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله) ولا يخفى حريان للتعلم كذا (قوله) فانه أراد ماعداً الخ) يعني أراد بلا دلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وفي الامر على تعليق الاكثر على الاولى فيكون الكلام على الجزاء اما ايته يسأل في ذاته لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اجبرياً يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام للتجديد وهو جائز لتكون قبل كل شيء وفسد ولا التسلسل ولا انتهاء الحادث عن التكوين لان الزمزم فرع كونه معدوماً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم اثبات دليل الثاني فان منه لزوم الكذب أو الجزاء في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل في

من حيث انصاف البري الخ (قوله وقال منى الاقل الخ) خلاصة كلامه ان مبنى الدليل الثاني ليس مجرد زعم الكاتب أو الجدل في خبره نال حتى يقال بغيرها في الاضافات بل عدم صدور الحقيقة جزء من مبداه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكون صفة حتمية (قوله ان التكون منازلة لصدور والآرادة) مبنى ان المنصور الأصل للمعنى الخيالي ينافى التكون بقدرة والآرادة لأنه رد لنول التفرع ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والآرادة لكن (٢٧٢)

منافرة فيكون والأضافة
التي هي تعلق بين التكون
والتكون تعرضاً لنولي المعنى
لأن منافرة لها أيضاً بقوله
فلا يكون منه وقوله فلا
يكون ذلك الشيء عين
الغريب الذي هو أثره
(قوله بهذا الحقيقة) هي
كونه قاعلاً (قوله يرتبط
بوساطه) صلب على قوله
به يتلوه فلا يكون
جنه (أي عين المنقول
(قوله مثلاً نجد للغريب
الخ) أو دونه عليه أنه أخذ
في المثل له قوله وان لم
يوجد لتقول لعل يكون
عينه وأخذ في المثال وان
لم يتحقق منه الغريب فلا
يكون ذلك الشيء عين
الغريب الذي هو أثره
وحما يتأثران ثم يتوافق
التثال والمثل له ويمكن أن
يدفع بأنه اذا بين منافرة

لغريب بغيره منافرة مضروب أيضاً بالضرورة لأن مبدأ التأثير في شيء أثرب من التأثير من ذلك الشيء فإنا وجود
كان منافراً لتأثيره كان منافرة لتأثيره بالطريق الأولى (قوله وبما ذكرنا) أي من تعيد صدور الصفات بقيد بطريق الإيجاب
(قوله لا سيما في القدرة الخ) وجهه التأكيدي في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والآرادة والعلم
فأما ان يلزم التمسك في صدورهما بالاختيار أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالإيجاب وبالسبب حال
(قوله يكون موجوداً بالقسبة الى نفسه أيضاً) دفعا لترضيع بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان
غيره فلا يلزم من توسط التكون في صدور ما جاء توسطه في صدور غيره أيضاً فليكن هو صادر عن ذات الواجب بالتوسط

شيء اصطلاحك أن تجعل هنا وجه الامر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ما قيل) لئلا يتبادر بما يدي حيث أعلن الشارح في عدم
 ملوثة التكون بقدرته والارادة ومع دليل الحياتي على متباعدة أبعاده يستدعي جواز كون ما به الاشتياز والارتباط نفس الذات
 دون الشيء الموجود بالوجدان وكون ذلك الشيء أمراً اختيارياً لا وجودياً (قوله ما لم يتم عليه برهان) والبرهان قائم عليه
 المستصحب فإن ما به التأثير في الوجود الخارجي أدل بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجياً قدر (قوله وجه

وجود الصفات وزايداً من أنه تعالى عالم قادر ومريد ولا معنى لما إلا من العصف بالم والقدره
 والارادة أوصل ذلك الطريق بينه إلى أثبات وجوده التكون وزيادة على الثالث بأن يقال تعالى
 خلق كل شيء ولا معنى لمخلوق إلا من العصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على
 ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكره اندفع ما قيل إن ما به الاشتياز والارتباط نفس الذات وعلى
 قدر تسليم كونه أمراً زائداً على الثالث سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اختيارياً ودعوى
 وجوب كون ما به الاشتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسدود عالم يتم عليه برهان وشهادة الوجدان
 في أثبات هذه البياض غير مقبول ووجه الاندفاع قائم لاسبق فيه (قوله أو تكون المعلق الخ)
 بين أن تكونه لشكل جزء من أجزاء العالم قدّم وبالمكون يتبع لقوا حدث تكون المعلق الأولي
 بوجوده في وقت مخصوص فينبغي أن وجود ذلك الوقت ليكون معاداً مثلاً لتعلق التكون بوجوده
 زائد في الزل في وقت كون الشيء في الوجود فتتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون معاداً وإن
 كان التكون متعلقاً به في الزل (قوله وهنا هو الأصل بالثاني) لا يطر وجه الأصلية قائم بجعل
 أن يكون معنى عبارة الصفات هو تكونه الذي يتعلق بالمعنى وكل جزء من أجزائه في وقت وجوده
 غير متعلق بكونه إشارة إلى أن متعلقه حادث على حسب تجدد الأوقات ومجمل أن يكون معاداً هو
 تكونه الذي يتعلق في الزل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده متعلق بكونه
 فلهذا قدّمه ويكون حدوث التكون كحدوث أحداث وجودها التزم إلا أن يقال إن التعلق على
 الأجزاء الأول أن يقول هو تكونه للمعنى ولكل جزء من أجزائه عند التقديره فمهم لم يرد يتعلق
 وتعرضه لوقت رجوع الأجزاء الثاني (قوله وحاصله منع اللازمية الخ) أي لاسم له لو قدم
 التكون قدم للتكوينات كيف والقول يتناق وجود التكوينات بالتكوين قول يحدونها إذا تقدمت ملا
 يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما تلاه التفاضل المعنى من أنه لا يتصور مع اللازمية فإن التكوين
 نسبة متأخرة من التكون عند الثابتين يحدث التكون كما أن القرب متأخر عن القرب فلو كان
 التكون قديماً يلزم قدم التكون لأن قدم النسبة يستلزم قدم التكوين كما أن قدم اقتراب يستلزم
 قدم القرب فهو خطأ بعض إذا لم يأت تأخر التكوين عن التكون كيف والشارح حق في أنه
 على مذهب الثنائي يكون التكوين إضافة إلى عبارة عن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجوده
 للقدور في وقت وجوده ولا شك أن ذلك التعلق مقدم على وجوده للقدور. ولعل ذلك الخطأ
 وقدم ترتيب التكوين بالاقتراب وهو ليس آتياً مجرد كونه من قبيل الاضافات لاني كونه متأخر عن
 التكون مثل القرب عن القرب على ما صرح به بعض الأفاضل في حل قوله ولما استدل القائلون

(٣٥ — حواشي الشافعي أول) ذلك التعلق الخ) وذلك لأن وجوده للقدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح
 به الخ) أي يكون التكون بين الاضافات عند الثابتين بمعنى أنه ليس المراد من حدوث التكون أنه موجود غير أنزل بل
 مجرد أنه من الإضافات فلا يلزم من قيام التكون بذات الواجب كونه عملاً لمحوادث (قوله في حل قوله ولما استدل الخ)
 حيث قال وم (يعني القائلين) انفيخ الاشعري زائجه ولم يردوا بمعدونه أنه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

نزله كما هو الظاهر من اللفظ لانه وعرفنا ظهور استحالة بل فردا به (انه من الامور الاحتمالية الغريبة فن قال صفات الله
حادثه غير قائمة بذاته لما في هذا الاشترى فان افراد هذا الشيء فذلك والا فقد اتري عليه اه (قوله على ما هو مسلّم عند
من انه يحصل ان يكون العالم (٢٧٤) مع تعليق وجوده بذلك تعالى أو صفة من صفاته قدما (قوله ياتي عنه قول

المفرد الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين
بل هو اعتراض على قوله ان تعليق قضا ان يستلزم الخ وحاصله ان تريد التعليق بين استلزامه
القديم أو المحدث فيصح غير محتمل لان تعليق وجود شيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني
في الوجود يستلزم الحدوث لانه لا يمكن الحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله
وليس بشي الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشي لان ثبوت هذا الزيد شاملا كثيرة
مطروح في كتب القوم والمفروضه توسيع الدائرة وساطعة الاحتمالات العقلية بحيث لا يمكن للحكم
بما لا يتكلم الا يرى انه قد ردد الرد وجود التعليق بين التعليق بذلك أو بعضه من صفاته وبين
عدم التعليق مع ان عدم التعليق ما لا يمكن له ان لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد
سئل المفروض ايضا جهة هذا الزيد حيث لم يتضح عليه تأمل (قوله على انه يجوز ان يكون
الجواب الخ) يعني يجوز ان يكون الجواب الزايل لا سكات الحكم ويكون الزيد مبنيا على ما هو
مسلّم عند وان كان قادرا في نفس الامر فان الحكم القائل بمحدوث التكوين يقول ان الاحتياج
لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قدما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المسكوكات
مع احتياجهما الى التكوين قال القائل الخفي في توجيهه الملازمة أي يكون الجواب الذي فيه الزيد
الذي كور جوابا الزايل على التاكيد بمحدث التكوين فلا يلزم ان يكون الزيد فيجاء فان لم يصح
حيث ان ذهب الى جميع الاحتمالات العقلية البالغة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى
عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشي لتبوع اغتراره توسيعا فدائرة فلا
يتمى الملازمة (قوله ومن أجل ان المراد الخ) يعني ومن أجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا
بالقدم ومفرجا من القدم الى الوجود والقدم بخلافه يقال ان التعيين على كل جزء من أجزاء
العالم إشارة الى ود من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميل والصوره لانه اذا كان معنى الحوادث
ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من القدم الى الوجود فيكون ودا
على من زعم ان بعض أجزائه غير مفرجة من القدم بخلاف ما اذا كان هناك المحتاج الى الغير في
الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزام لانه
ايضا قول بالمحدث بهذا الشيء وما حروناك اندفع ما قال بعض الافاضل ان جرد الحدوث عندنا
ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من أجزاء العالم ودا على من زعم قدم شيء
من أجزائه تأمل حيث ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع
ظاهر وليس ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه
يأتي من قول المفسر لما بعد والا فم انما يقولون قدما بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على
أول الافهام (قوله جهة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني ان المفسر جعل قوله وهو غير التكوين

الصانع شيئا ارد مع عدم ثبوت افتقاره متبعا عليه افتقار الرد تسليم الاول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب افتقار الرد على
افتقار اثبات اختيار الصانع هو ان يقال ان كان الواجب موصيا غير مختار فيكون ذلك الجبش من العالم مصادرا بالاجاب والمصدر بالاجاب
قدم بالزمن أي غير مسبوق بالقدم وان كان وجوده متبعا بالغير وهذا بينه ما يقوله الحكم فلا يثبت الرد عليه بافتقار الاختيار

(قوله وكذا التكون متك عن الحيز) لان التكون متعززون التكون (٢٧٥) الذي هو صفة الوجه مثل

كلما منفلا يانا فمتى التي احتضت فيها السارية والاشعة حيث ذهب السارية الى الله
غير التكون والاشعة الى الله حيث وحل الغير على ما قبل الغير بحسب التقويم لان الدلائل للضرورة
في اثبات هذا المطلب انما تجتهد للضرورة بحسب التقويم لا التحقق وحمل بعض الشراح هذا الكلام
من جهة جواب الشبهة التي اوردتها القائلون بحدوث التكون وحمل الغير المذكور فيه على الغير
للتصطلح وهو ما يمكن احكاما في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكون قدم التكون لان تكونه ههنا وليسكن جزء من أجزائه ينطبق في وقت وجوده وهو غير
للتكون حذوا لصحة الاحتكاك بينهما من الجانبين لان التكون ثابت في الأزل بدون للتكون
ضرورة أن تتعده بالكون في الأزل وقت وجوده وكذا التكون متك عنه في الحيز فلا يكون
التكون احاطة كالتعريف حتى يلازم ما ذكر بل صفة حقيقة ذلك احاطة والا أي وان كان احاطة
لم يكن غير الاستماع احكاما كحين كونه احاطة عن التكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
للتعيين (قوله وليس بشئ الخ) انما ماحمه بعض الشراح ليس بشئ لان صفة الاحتكاك مع
جانب التكون غير مسلمة عند الحكم لان التكون حذوا احاطة لا تتحقق بدون التكون وصحة
الاحتكاك في جانب التكون لا يابى في اثبات كونه صفة حقيقة حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه احاطة فان التكون حال بقائه موجود بدون التكون فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة وعلم بالباب أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صفة الاحتكاك
في جانب التكون مسلمة عند الحكم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بعدم التكون فيكتفيا الجواب على مذهبهم كيف يحصل الجواب منبغ الملازمة أي لانسلم
انه يلزم من قدم التكون قدم المكونات لان التكون غير التكون حذوا لصحة الاحتكاك بينهما
حذوا فلا يكون احاطة كالتعريف ولا يشك انه لا يمتنع حيث لا يقال انما لانسلم صفة الاحتكاك
وبينها يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير التكون بقوله حذوا دلالة لانسلمها رتبة على انه
لو كان صفة الجواب موقوفة على تسلم الحكم في يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين ههنا وليسكن
جزء من أجزائه لو لم توجد وجوده أيضا لان الحكم لا يمتنع كون التكون صفة تنطبق المكونات في
وقت وجوده بل عند نفس التعلق (قوله على أن عدم الثبوت لا يمكنه الخ) منع الملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا يعني انما لانسلم انه لو كان احاطة لم يكن غيرا لان كونه
احاطة انما يستلزم لزوم وعدم الاحتكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الثبوت اذ لا يمكنه
اللزوم من جانب واحد كالعرض بالحيز مع الحل الحيزي والصفة الحادثة مع الذات فان اللزوم من
جانب العرض والصفة متحقق مع أنها معارضان فصل والذات ولا يعني ان هذا لتنع لا يضر اذ
يمكن في الجواب أن يقال وهو غير لصحة الاحتكاك بينهما من الجانبين حذوا فلا يكون احاطة حذوا
كالتعريف والا لامتنع احكاما كحين عن التكون من غير ذكر في الثبوت في العين (قوله والصفة
الحادثة مع الذات) أراد به الصفات للتجديد لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعبارة اخرى انما

ذعن إليه ولا على ما هو متفق عليه بقا (قوله أراد به الصفات للتجديد الخ) لان الصفة الحادثة لذاته تعالى بالحوادث مثل كون زيد
قائما أو قاعدا مثلا

(قوله فلا يرد ما قاله القائل الجاني) وفيه عدم الوجود ان اللزوم من الموجودات الخارجية ومزادة بالصفة الحديثة الاخرى
 الاجابة الاجابة الثانية له (٢٧٦) تعالى بالقياس الى الحقائق وعدم الشمول لحاجة لاشية له (قوله قابل شرح

وعياً) ومما لا يخفى ذلك من الاحاطات فلا يرد ما قاله القائل الجاني ان الصفات الحديثة حاكمة في
 العرض فذكرها مستلزكة قال في شرح المواظف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الاتصال من
 كونه سالماً ورازقة ونحوهما (قوله قول عليه ان التكوين الخ) قاله من اجل قوله وهو غير التكوين
 من تمة الجواب اجاباً على توجيه الشرح وخاصة ان القليل لا يثبت للشيء لان للشيء اثبات متغير
 التكوين الذي هو مبدأ الفعل فتكون على ما يدل عليه عدة فان التكوين عند التصرف ومن واقع
 مبدأ الفعل وقا حجة عدة اذلية وللزوم من الدليل هو تمام الفعل الذي هو اثره فيقول (قوله ولو
 سلم في عين غير الخ) يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا يبدؤه فلا يكون غيراً لا متاعاً اعني كما كان
 للتكوين ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المتقين ولو سلم غيرته بالمعنى يلزم ان يكون متغيراً
 فيفعل أيضاً لان الاشكال من جانب واحد اعم من جانب القائل متحقق هنا أيضاً فلو لم يكن
 يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرره فندم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يفتي
 عليك ان التبيين غير وارد على الشرح اذا جعل المميز على المصطلح بل على ما قاله الذين يحسب
 المقوم كما تفصح من الدلائل للوجود في اثبات القبره وقوله وهذا كله فيه على كون الخ وجوبها
 بآراءه على تقدير ان يكون قوله وهو غير التكوين من تمة الجواب بمثل الغير على المصطلح على
 ما قاله الحق المدقق فليس بشئ لان هذا الجواب اعم قوله لان الفعل باير التعمول من الشرح
 وهو في جواب قوله وهو غير التكوين من تمة الجواب يرد على المصطلح (قوله وجوابه
 ان الكلام الزاوي الخ) يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الحكم القائل بان التكوين عين
 التكوين وانه اضافة والقرينة منه الزاوية وخاصة ان التكوين غير التكوين لا ان التكوين على
 ملازم نفس الفعل والشكل متاير فيقول بالضرورة (قوله ويمكن ان يراد الخ) اي يمكن ان
 يقال في دفع الافتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل وينبذه اما حقيقة عريضة فان الفعل والمخلق
 والتعقيل والاختراع والاحداث والتكوين وان يمكن تحيل على نفس الاضافي لكن المراد في اصطلاحهم
 مبدؤه على ما مر ولما جازاً بذكر اللازم ولزامة للزوم ويكون قوله كالمقرب تحطيراً لا تحيلاً حتى
 يرد ان المقرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون مواجهاً للفعل له (قوله وقد عرفت
 ان جواب الخ) بل هذا الجواب من الحاشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير للمصطلح
 قل عنه فان قوله ليس بشئ لان محبة الاشكال الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله
 والصفة الحديثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل يعني الاضافة حادث ولا
 يحدوث في متاير الصفة الحديثة مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان قول قل قوله على ان عدم القبره
 لا يكفي للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واداره بقوله حادث متجدد لان
 الفعل مبني الاضافة امر اختياري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحديثة لعدم لصفة الحديثة
 قاله تعالى والا لازم كونه محلاً لحوادث بل هي صفات متجددة ككونه قول كل شئ وبمذهبه وعياً
 ومما لا يخفى ورازقة وغنائاً الى غير ذلك من الاحاطات والاعتبارات (قوله ان الاحتياج اليه) يعني ان احتياج

المواظف الخ) دفع لزوم عدم كون تلك الصفات غيراً لكن يلزم ان لا تكون اليز من الصفات التبدلية للتغلب لوجود الموضوع وهو خلاف للشود الا ان يمكن في وجوده نفس الامر (قوله اجاباً على توجيه الشرح) اي يقول الصفات او غير التكوين التصفية عند ما لا كلام عند ما لا كلام مستقل على تصفاته التي احاطت فيها بالضرورة والاضحية وحسن الغير على البين المعنى الاصطلاحي (قوله ان التبيين) اعم مما ذكر في حيزها على قوله فلا يكون غيراً (قوله يلزم ان يكون متغيراً) هذا (اي ان المراد ما لاغس التبيين (قوله ان التبيين غير وارد) اي ان شيئاً منها غير وارد ويعتدل ان اصل التبع غير ولزوم حقيقة الثبوت من حصول التجريب (قوله بذكر اللازم ولزامة للزوم) فان فعل للبدأ يستلزم فعل للشيء الإضافي اذ هو مقدر في التكوين

بمما لا يخفى لعدم من العلم الى الوجود وكذا في القدرة والارادة ونحوهما (قوله تحطيراً) أو للمعنى ان التكوين مبدأ الفعل بما لا يتصور كما ان الفعل يتاير كالمقرب مع المقرب.

(قوله يكون مستتباً منه الخ) فان القائل المكتوب أقول القائل بأن التكون عين المتكون فإذن بأن الوجود عين الوجود بأن نفس المتأخرات بصورة وبعد ذلك لزوم التقديم متوجع طوار أن يكون التكون والوجود حارين مع كون أحدهما عين الآخر لم لو كان ناسخاً للتكون أزلية ووجودها ذاتاً عليه كالأل به تجريد التكتلين وإلحاده ثم من كون التكون موجب الوجود عين تلك اللعبة الأزلية قدم التكون واستثناءه من الصانع وليس كذلك فليتبأن أنه (قوله يكون هذا السلام الزاوية) لأن القائل بالبيئة ينش كون التكون صفة حقيقية على ما (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للبيئة يقول لا ناقص بلار التناول كلاً ما الزاوية (قوله أما ما أخذ الخ) للتصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الاندغام اسم تعضيل وهو يقتضي وجود أصل التعل في الفعل عليه والاندغام ظاهر في الماد (قوله قلبي أنه أقدم الخ) هذا المقام ما غير فيه الأعلام ونحن نقول بفاضة السلام لا يعني أن كون التكون عين المتكون لا ينال (٢٧٧) أن يكون ذلك للمتكون تاباً

لارادة الواجب تعالى
ألا يرى أن القائل بالبيئة
قائل بتوقف وجوده
للتكائنات عينات الواجب
تعال فيستدل بقوله لو كان
التكون عين المتكون فإذا
أن لا يتوقف وجوده
بالتكون الذي هو عينه
لارادة الواجب تعالى أنه بأن
يشتمل ذاته في كونه عين
التكون وموجوداً لغيره
أقدم والاستثناء من الصانع
أو يتوقف على الزاوية
الواجب تعالى بأن يكون
ذاته ضرورياً بالارادة في
كونه موجوداً بالتكون
الذي هو عينه فيلزم الأمر

للتكون إلى الصانع أصاحو في التكوين والإيجاد فإنا كان الإيجاد عين ذاته يكون للمتكون محتاجاً في وجوده إلى ذاته أو احتياج إلى موجد غيره يكون الإيجاد صفة ثابتة الغير فلا يكون عين للمتكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقد تألفناه ذاته وجوده قبل تفسير التكون بالإيجاد لشاره إلى أن التراد بالتكون الإضافة لا مدحاً فيكون هذا السلام الزاوية أيضاً (قوله أقدم لما لمؤي الخ) يعني أن أقدم أما مأخوذ من أقدم القوي وهو معنى الزمان الطويل المبررة بالقاربة حيث يوجد قلبي أنه أقدم من العالم وأسبق منه بزمان يعني أنه مضى عليه زمان طويل يفيض على العالم ضرورة أنه حدث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من أقدم الاصطلاحى معنى صدم سبق الصدم القلبي أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكون لما كان منه يكون قدماً إلا أنه لا يكون قدماً كالواجب لأنه قدّم بالتكون لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ التكون بعنوان كونه عين التكون في حكم العقل بكونه قدماً حتى لو قلنا عن هذه للاضافة لا يمكن العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته مع مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو قلنا أنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أقدم وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق مقال الحكماء أن الموجود الذي وجوده عين أقوى موجودة من الموجود الذي وجوده يقتضى ذاته إذ لا يمكن تصور الخلو من الوجود في الأول بخلاف الثاني وإن كان الخلو من الوجود لهما محلاً في الخارج قدر ولا تقتل إلى مقال القائل الغنى من كون الواجب أقوى قدماً على بحث (قوله وذلك يحكم الخ) نفس كون نظام السلام على الوسيه الاتوني والأصلح دليلاً على كون صانعه قادراً غلاراً حكم بدعوى الأصحاب من الضرورى

القول أي أن لا يكون حقاًى محلي بالإلم سوى أنه أقدم منه قلبي عليه إذ أنه تعالى أن لا يرد وجوده بالتكون التي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المتكون قدماً أو لاحقاً وهذا البيان الدفع عن الشارح والمولى الخليلي: أمود الأول ما أورده قول أحد من أن قول الشارح وقدر عليه غير صحيح لأن العالم حيث لا يكون محلاً بقدمه وتعين الحاصل متبع والمتبع ليس يتقدمه والثاني ما أورده على المولى الخليلي من أن التوجيه الأول في قوله أقدم من أقدم بلين القوي البلي على حذفت العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون فصائع الخ غلب على قوله أن يكون للتكون محسوساً الخ وترتبه على حاسبي لا يكون إلا يلاحظه لزوم القدم - والثالث ما أوردها عليه من أنه لما كان التكون عين المتكون كان المتكون رواجياً بالثبات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما بذكره الغنى في دفع الثاني فليس بشئ فساداً لأن ملاحظة الواجب بعنوان طائى السلام وقدره على لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا لوى فيها في أنها لا توحى بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمها فيها وإن لوحظ بعنوان آخر فلا يحكم به حكماً يجب أن يتم هذا المقام ولا ينعقد

هنا على هذا سوى أنه يقتضي التفرع في هذا المقصود أو القاموس بدل الواو الواسطة لأن كون الشكون عين للشكون يستلزم أحد الضمانين المذكورين لا على التبيين لا كليهما فتحصل الواسطة على أو القاموس ومنه هذه النتائج على وجه أن كون الشكون عين للشكون يستلزم كون الشكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الشكون موجود في الخارج بوجوده هو عين لا بوجوده ذاته حقيقة قطعاً فتحصل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد للمكانات بوجوده ذاته عليها وأوجدها بوجوده هو عينها ومن البين أن الوجود لا يكون واجباً بالذات فليس الشكون الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في الشكون إذ الإرادة ليست مؤثرة ثم يكون قدرته تعالى على الشكون يعني جهة أن يريد وأن لا يريد لا يعني جهة الفعل والترك ويمكن أن يقال معنى قول الشرح وقادر عليه قادر على إيجاده فولا تمكنه بنفسه على أن يجعل مراد القائلين بأن الشكون عين للمكانات على القضية الخارجية لأجل الحقيقة لكنه لا يدفع الإرادة الثالث لأن للشكون بنفسه أولاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجوع إلى الغير الباقى حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يدفع بالبراهين الأولى أيضاً فقدر على القدم على معنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه عار الأنقسام أقدمه الفاضل للكتوبى (قوله أنه كان موجباً) فإن القول بأن الصادر هو الأصل يقتضى أن هناك غيره من الوجود (قوله في محل المناقشة) يعني لا ندرك أمثاله كان موجباً لم يكن هناك إلا وجه واحد إذا الوجود الشكنة كثيرة ثم لا يجوز أن يصدر الأصل من الوجود للشكنة بالإنجاب

خصوصاً إذا وجهه تائب الكمالية (قوله وأستدل عليه) يكون على حدوث جميع ما سوى الله تعالى (قوله وكل منفر حدث) لا كلام على ذلك إلا في هذه التقديرات وبوجه أن تأثير المؤثر فيه الحق دليل على أن لا شيئاً لا شيئاً راجعاً إليه كره الاستدلال وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المنفرد به أولاً لأن يكون مقتضى ذاته فيوجه ذاته (قوله وقوله يومئذ) نفس اجمل بأن هذا الدليل مستلزم لفعل (قوله أما القول الحق) أن كانت داخلية فيها سوى الواجب (قوله أو القول الحق) أن لم تكن داخلية فيه لكن لو حمل الجهرى على الغير للمصطلح لا يدفع ذلك التفتيش (قوله لبيد أنه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الروية إلى القول فتبادر من التركيب الاختلاف أي روية الله للشيء لبيد القول وأن كان الظاهر للتبادر من مجرد حفظ الروية التي لبيد القول فلا تاتي شيئاً (قوله وأن كان كل منهما لازماً للآخر) فالروية الشخص لله تعالى مستلزم حصوله تعالى مرئياً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء متينا) أي في نظر العقل والقوي الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الاشكال الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفضل الحنفي من ان هذا القدر من الجواهر العقل يكفي عنها (٢٧٩) لان المقصود هو ان يرفع عنه

كون الشيء متينا لكن قوله لما بعد وثا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي للشيء بالرقية بدل على انه مصدر مبني فاعل ويمكن ان يقال تفسير الرقية بالكشف خسر باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد لما اذا عرفنا ان الشيء يحسد أو رسم يكن نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وعلمنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الأول ثم اذا كشنا لم يتبين كان نوعا آخر من الادراك فوق الأولين سيناء بالرقية (قوله هنا هو الاشكال الذهني الخ) بين عدم الحكم باستنائه بعد التحلية هو الاشكال القسري بتجويد القدر وقرنه مع عدم اللامع الشامل للشيء الذي يكون العلم باستنائه كسواء اذ يصدق عليه ان العقل بعد التحلية وعدم ملاحظة الحليل لا يحكم بالاشياء وهو ليس محل النزاع لان المقسم قائل بان كان الرقية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التحلية لا يحكم باستنائه الرقية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه دليل مجردا عن المشكل والمهمة وعدم كونه حيا متكاملا بالادراك التي هي شرط الرقية يحكم باستنائه أيضا النزاع في الاشكال الثاني المقابل للاستماع القسري بأن لا يكون الوجود وعدمه متضمني الحقائق فالصواب ان يقول ان العقل اذا حل نفسه يحكم بعدم استماع رقيه ويمكن ان يقال ان الاشكال الذهني كاف في هذا التتام وان قلل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم باستنائه بعد التحلية عشا والظواهر المثالية على الوقوع سلم يتم دليل على استنائه اذا لم يكن صرف الظواهر ولا الوقتف بها بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقل على الاستماع اذا لم يكن مجرد جواهر ذلك في العرف والوقتف لوجب العرف والوقتف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقل على استنائه نعم ان عدم حكم العقل بالاستماع بعد التحلية كاف في ان السلف والظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يشرخوا لاثبات الاشكال الثاني في سائر النسخات كالنسخ والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة أخيه بها الصادق ومن ادعى الاستماع لقوله البيان ولم يرد ما أحسن التصريح في اختصاص سلك الجواهر (قوله يرد عليه انه ان أرد الخ) أي ان أرد بالفرق والبصر للفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو معاهدة بمثل المدعي جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انه فاعلمون برؤية الاعيان والاعراض لا تفرق بالرقية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكذا كانت مفرقة بين برؤية البصر فيما مر بيان ولا يخفى فساد وان أرد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يقيد في اثبات المقصود أي كون الاعيان والاعراض مرئيين فانه يفرق باستعمال البصر بين الاعراض والافترق مع عدم كونها مرئيين فاحشول القدم في ملبوسها لانها عاركان عن عدم البصر وعدم اليد والاشياء في ان هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون كلفوق يصير الجواهر ان يكون البصر عوارضه ويتوسط ذلك الادراك فرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرقية لا تتصلق الا بالوجود ولا اختصاص لما بين من الاعيان والاعراض وهذا القدر يحصل المطلوب وبه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرقية بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا على تأمل كيف وقد ذهب كثير من المتأخرين الى ان الرقية هو الاعراض من الألوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض الحنفين ذهب الحنكية الى ان المرئي بلقاء هو اللون والقوة والاشكالون على ان الجسم انكشافا بلقاء عند البصر كما اذا رأيت شيئا من بعد ان لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حيثكاه

التي (قوله سواء كان يقاتل أو بالمرض) الأول في الاعيان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلة) اذا كان داخلية في العلة غير العلة والم لا يلزم من تحقق (٢٨٠) العلم بتحقيق الحاصل (قوله على قدر ماله) قيد به لانه لا يجب عن بقوله

فيهِ (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان المحضر منوع من التحيز المطلق أي كون
الشيء شافهاً محضاً سواء كان باقياً أو معرضاً والوجوب بالشيء وكونه مقابلاً لثاني بل الأمور
العامة الشاملة كلها مشتركة بينها فيجوز أن يكون علة محضة الرؤية واحدة لها قال الفاضل الغنوي في
كون وجوب الوجود علة رؤية لا يضر للثقل لان فيه ثبوت المطلوب وهو محضة رؤية الواجب
لتحقق وجوب الوجود فيه وأما قوله بغيره فهو أمر اختياري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية
ومستحقاً لاعتبار كلامه وفيه لا يلزم ان يكون بغيره أمر اختياري وخل بخبر التسليم فيجوز ان
يكون شرطاً لعلة الوجوب وأوجب بما مر من اننا لم نعلم بالضرورة مبدئية الوجود في العلية ولا
يعني أن هذا الضرر لا يثبت ائتمياً (قوله قال قلت علة الأمور الخ) هذا الجواب عن تقدير علة
أما بدفع انتفاء الأمور العامة بغيرها كالعلة والمطلوب لا للمبهمات الشاملة لظهور
والعرض قطعاً كالظرفية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم بانه العلة ماسية من انتفاع من أن
المراد بالعلة مثلي الرؤية ولا شك أن شيئاً من الأمور العامة لا يصلح شرطاً لها لكونها أموراً
اختيارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط عليه واحد
من تلك الأمور بشيء من خواصها لتلك الوجود كاحداث وتساوي طرق الوجود . واندم الى
ذلك الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الأمر من حيث كونه علة رؤية في الواجب والمبهمات ولا
يلزم صحة رؤيتها وبها حررناك ظهر فساد ما قال الفاضل الغنوي وأما قوله فيجوز أن يشترط
بشيء من خواص الوجود لتلك مدفوع بما ذكره فيما بعد من أن انتفاع وجود الرؤية بعقل
شرط أو وجود مانع لا يقع الصحة المطلوبة إذ لم يحصل شيء من خواص الوجود ولكن شرطاً
لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الأمر ولا شك أنه انما كان شيء من تلك
الخواص شرطاً لعلية لا يكون ذلك الأمر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الرؤية
(قوله وأيضاً لو علمت الخ) يعني لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المسموم لتلك
بحق الامكان فيه لكنه مخالف لضرورة (قوله وفي نظر الخ) قل عنه وجه النظر انه يجوز
أن يشترط علة الامكان شيء من خواص الوجود كالأشياء أتماً (قوله لان التأثير صفة ثابتة
الخ) هذا الكلام من السيد الشريفين عن ظاهر ما بين من جارة للواقف من قوله وهذه الية لا بد
أن تكون مشتركة ولازم دليل الواحد بالمثل الخلفه وذلك غير جائز ما روي في باب الملل انتهى ولا
قائمة هنا ليست بمعنى اللزوم بل بمعنى مثالي الرؤية كما سبق يعني ان العلة لا بد أن تكون مؤثرة
والتأثير صفة ثابتة لثبوت فرع ثبوت التبع له فلا يتعسف بفساد الصفة ولا ما يتركب منه
ولو قيل ان الرؤية لا يتحقق بالمسموم لكان صحيحاً في نفسه لكن لا يشمل بظاهر كلام الفاضل
(قوله ورد عليه الخ) لا يمنع الخ) يعني أن الغليل المذكور إنما يدل على أنه لا يمكن أن يكون القدم
فرض العلة القاطنة أو جزأها ولا يدل على أنه لا يمكن أن يكون نفس المسموم شرطاً لظهور أن
يكون الوجود بشرط الاحداث أو الامكان علة رؤية فلا يثبت محضة رؤية الواجب قل عنه وأنت

قلت ألم (قوله أنا دفع
التنفس ألم). يعني أن
لفظ الأمور السامة في
قوله قل قلت عليه الأمور
العامه وأن كان البشائر
فيه أعضا الجوارب يدفع
التنفس مجيها أي سواء
كانت شامة لثلاثة أو
الأوجب والجوهري والعرض
كالجامعة والشمسية أو
لأثنين منها قط كالحرقية
لكن لا يدفع إلا التنفس
بالشامة لثلاثة محب إذ
غير الشامة لا يستمر صة
قوة الأوجب تعالى على
مالأعني (قوله) لا ينظم
بظاهر كلام الشارح
وذلك لأن الشامة لا تخرج
إلى قوله أعجب بأن المراد
بالشامة يتصلق الزينة والتعالي
لما على أنه كان المراد
بالشامة تؤثر لا تتصلق
لزينة ولا فلا يكون
وجه لإعتراض ولو سلم
فلا يدفع بين هذا المراد
لأن المسترض كان أيضا
مراده من الشامة المتصلق
على ذلك التقدير وإما
قوله فالواحد التوحي قد
قالوا بالثلاثين الحارس

في أن مراد المتعرض من ألمة المتأثر بالمتعلق فلو علم قول الشارع ولا مدخل للدم في ألمية بما ذكر من
أن اثره من ألمة المتعلق لا يكون لهذا القول من لتعرض للذكور وجهه

(قوله لا يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاتفاق كان باجماله شرطية مابس في الواجب تنفية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عديداً كالحدوث والامكان أو وجوداً كالنفي وليس الاتفاق بخصوصية القدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل الخليلي وانما يذم الاتفاق بما قال عنه لكن يذم الاتفاق (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

مفيد بأن أحوال الشبهة لا يقتصر على عدم بل يجوز أن ينشأ إحتمال أن يقتصر عليه الوجود
بشكل ما يخص بالمشكك انتهى ومن هنا ظهر أن ما ذكره المتأخر المصنف في دفع هذا البرهان من أنه
قد صرح المتأخر بأن البرهان بالمشكك متعلق بالثبوت لا بالنفي لما لا خلاف في لزوم كونه وجودياً وهذا
معنى ما ذكره في شرح المؤلف وبعبارة ما ذكره أيضاً أن البرهان بالمشكك متعلق بالثبوت لا بالنفي
بل بالثبوت لا بالنفي لا ما يؤيد في الصحة واستحاج الصحة إلى الصحة بمن التعلق ضروري وعدم أيضاً
بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لأن المدعوم لا يصح رؤيته شيئاً انتهى كلامه لا بدع
البرهان المذكور أن يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً لوجوده على أن أصل
الصحة حينها على التعلق بما يتصل بالسلام على ما سار في الحاشية السابقة (قوله) كان استماع وجود
الرؤية (الخ) قليل المقدمة المطلوبة فقرر أن هذا الاستماع على تقدير ثبوت لا يضر فإن استماع
وجوده (الخ) يبي استماع الرؤية، وموقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من
خواص الواجب مالم لا يثبت وعلى تقدير ثبوت لا يضر فإن استماع وجود الرؤية فقد شرط
أو عفاك مالم لا يتبع الصحة المطلوبة من الصحة بحسب اقتات مع قطع النظر عن الأمور الخارجية
(قوله) برده على أن حامل (الخ) يعني أن حامل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين
الجمهور والفرع بحسب الواقع فإن خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية
الصحة من بعبارة خصوصية الجمهور والفرع بل الوجود المتعلق وهذا الكلام لا بدع الاعتراض
لأنه كونه قوله (قوله) عن الطريق المذكور بقوله إذا قاموا رؤية الإيمان بل لا بد
خلاصته أن لا يثبت أنه لا بد للمشارك من علة مشتركة لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً
نوعياً فيصير باختلاف فلا يستدعي علة مشتركة وهذه إما يكون بثبات المقدمة المنوعة وهي
لا بد للمشارك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت أنه لا بد من أن علة أمر مشترك
في الواقع (الخ) لا بد أن يكون مشتركاً وأجيب بأن هذا جواب بتقدير الدليل وهو شائع فيما بينهم
وليس بغير طريق المذكور بحيث يتصل من الاعتراضات حتى يرد ما ذكره أنه في بحث
أن قوله بأن البرهان بالمشكك متعلق بالثبوت لا بالنفي لما لا خلاف في كونه وجودياً يدل دالة جلية على
أن الجواب غير الطريق السابق بحيث يتصل من الاعتراضات (قوله) يستدعي استدراك (الخ) عقب
على قوله لا بدع يعني أن هذا الكلام يستدعي استدراك الترضي لأمور رؤية الجمهور والفرع
لاشتراك الصحة بينهما ولا استمرار الاشتراك في البنية الاشتراك في اللؤلؤ أو يكتفى أن يقال إنما رأينا
رؤية لا نذكره إلا هو فيها وكرهه موجوداً من التواجدات وفقاً لا قدره على تفصيل ما به
من الواجب والأعراض نعم أن متعلق الرؤية أولاً وبالثاني هو الهوية الثلاثة وهي مشتركة بين
الواجب والممكن فيجب أن يرى ولا حاجة إلى المقدمة المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٣٦- حواشي المفاتيح أول) قول الشارح القاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشراك البضعة الخ) التعرض لغنا ولاشترار الآلى حاصل في قول الشارح ولا بد الحكم للشرك من حقيقة كونه وأنت تعلم أن التعرض لاشراراً ولاشراك في الملوك الاشراك في التلة يستلزم التعرض لاشراك البضعة فيها فالظاهر الاتصال على التعرض لاشراراً للملك كقول

(قوله بان لزوم صحة ملووسية الواجب) أو وجه التفاضل الحتمي بقوله كانه تعالى جاز أن يكون مرتباً بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضاً أن يكون ملدوساً بالقوة الانسية لاني مكان ولا في جهة ولا علمة بين الامس واللوس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) النفس بلا كيف ولا اتصال جهات بين الامس واللوس فلا تفر

صحة اللوسية أيضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل لئذ كرواه (قوله بالانصاف الخ) من تمة مقول شرح للناسر قال بعض المحققين قد أطلق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يغفلوا عن ثوب الكسدر والشدة في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور والآراء في قائل بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد دليل العقل (قوله والسكن الثاني قد يكون متشعب الوقوع) حاصل السر لئذ كروا ان للسكن الثاني علة وصفة الامكان الثاني وصفة امتناع الوقوع وللملحق علة المستح هو العلة الثانية أمي امتناع الوقوع فذلك التعلق في الحقيقة من تعلق الشيء بالشيء لان تعلق الشيء بالشيء وأنت لم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الزيادة لئذ كور أن يقال مراد الفاعل من الممكن في قوله

وللملحق بالمكان الخ هو ما يكون التعلق والارتباط به بشرط صحة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هنا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله أحجب بأن المراد الخ لا نقول الجواب الآتي بخصيص الممكن ولكن الجاني عن الامتناع وما ذكرته لا يخصص فيه ممكن بل هو شامل لممكن الثاني التعلق بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

الحتمي والتفاضل الحتمي هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدنى تأمل (قوله ود بان معلوم الحق الخ) هذا ارد ذكره السيد السند في شرح التواقف وصاحبه ان معلوم الحقية المشتركة بين العلويات أمر استباري كمعلوم الحقية والمساوية فلا يصح أن يكون متعلقاً لقؤية والا لزوم صحة رؤية القديسات بل الفرق من التبعيض البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه إلا أن ادراكها اجالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضخاً فليس كل اجال وسيلة الى تفصيل ألا يرى أن قولنا كل شيء فهو كذا نخل تلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله) ثم ادع ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الواجب متقوض لصحة اللوسية فان الدليل لئذ كور بينه جازها مع امتناع كون الواجب ملدوساً ونفيها ان اللوسية مشتركة بين الجوهر والعرض لا تفرق بالنسب بين جسم وجسم فاما تميز العلول من العرض والعلول من الأطول وليس العلول والعرض حزمين قائمين بالجسم لما قرر ان الجسم مركب من الجوهر القردة ليس العلول والعرض هو ليس الجوهر الذي تركبها الجسم وكذا تفرق بالنسب بين عرض وعرض فاما تميز الرطب عن اليابس والشن عن الامس فاللوسية مشتركة بين الجسم والعرض ولا بد فكمك للترك من علة قائمة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررتنا ذلك ظهر ضيف ما قاله الفاضل الحتمي يمكن أن يقال ان صحة اللوسية مختصة بالاعراض فلا تنضم بصحة اللوسية لعدم حزمين الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاحيان جاز بينه في ملووسية الاحيان بلا تفاوت على ما حررتنا فان ثم في الموجودين والا فلا يجب حث بعض الفضلاء بأن لزوم صحة ملووسية الواجب فان ما قرر من التبعيض الاخرى من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى فيثبت استلزام صحة الاصل صحة التمس الا انه لم يرد التعلق بالنسب لم يثبت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يفتني صحة المذوقية والشموية والسموية وهو سلطة لا يقبلها الطبع السليم ولما قال في شرح المقاصد وأما التفتي صحة اللوسية فتوى والانصاف ان ضيف هذا الدليل على (قوله يرد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعني ان لا نسلم ان التعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان عدم العلول لعدم العلة واقعة قد تكون متنع عدم مع امتناع عدم العلول في عدم كالمصنفات بالنسبة الى الذات والعلل الاول بالنسبة اليه عند الحكمة فيجوز ان تكون الرؤية للشيء متناً بالاستمرار الممكن والسر في جواز تعلق الشيء بالممكن ان الارتباط بين التعلق والمعلق عليه أيضاً هو بحسب الوقوع يعني أنه ان وضع عدم العلول وضع عدم العلة والممكن الثاني قد يكون متنع الوقوع كالشئ الثاني ليجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يزم من امكان التعلق عليه امكان التعلق أحجب بأن المراد بالممكن للملحق عليه الممكن العرف الثاني عن الامتناع معقولا ولا شك ان امكان عدم العلول التعلق عليه فيما امتنع

(قوله وما ارد الخ) أي ارد على الجواب للذ كود وهذا ارد رد على قوله في آخر الجواب بخلاف استنزال الحيل فانه يمكن صرف غير متبع لا بالثبات ولا بالتغير (قوله لان استنزال الحيل حين الخ) هذا الاطرش متعلق بمجرد اللفظ اذ يقال ان يبدل قوله وسين تعلق الخ مع تعلق ارادة الله الخ على ان له ان يقول كما (٢٨٣) ان كلمة حيث تستعمل لتعديل

عدم علة ليس كذلك بل التعلق بينهما اقربا هو بحسب الامتناع بالغير فان استنزال عدم العلة ان عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منها واجب وضد فنتج بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع صلح النظر عن الامور الخارجية فلا استنزال بخلاف استنزال الحيل فانه يمكن صرف غير متبع لا بالثبات ولا بالتغير واما ارد بان التعلق عليه استنزال الحيل بهذا النظر بتدليل الله وحين تعلق ارادة الله تعالى بعدم استنزاله عقيب النظر استعمال استنزاله وان كان بالتغير فليس بشئ لان استنزال الحيل حين تعلق ارادته تعالى بعدم استنزاله ايضا يمكن بان يقع به الاستنزال وانما الحكم بالاستنزال مع تعلق ارادته بعدم الاستنزال كما ينصح منه وان العلة في قول القائل المحض والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان عدم العلة لعدم العقل وليس بشئ اذ لا شك في صحة قوله اذ انني اللازم اتفق للزوم مع انه قد يكون للزوم متبع الانتفاء قبل ان سلبنا ان الارباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه قاما ان يقع للشرط فيكون ايضا ممكنا والا فلامعني التعلق وابداه الشرط وللشرط وفيه بحث اذ الارباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا يفرض فيجبون ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط فاما (قوله ما ان الرزية بجواز عن العلم الضروري الخ) يعني ان الرزية في ارضي بجواز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر للزوم واورادة اللازم وذلك شائع فسي وب ارضي النظر اليك الجليل ما بك علما ضروريا وهذا اولى الجلسه ومن ثمه (قوله واجب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرزية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بداهة ايضا بجواز وليس كذلك فان النظر للوصول الى نفس في الرزية لا يحصل سواء سلبا بترك الاحكام (قوله مع ان طلب العلم الخ) خلافة أي على ان طالب العلم الضروري يدل على ان المؤمن عليه السلام لم يكن عالما بربية ضرورة من انه يتعلمه وذلك غير مقبول لان الخطاب في حسم الحاضر للتعلم وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواظف (قوله ورد عليه ان الزاد الخ) أي ورد على البلاوة ان المراد بأرضي هو العلم بيوته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالبوته الخاصة بل العلم بوجه كين فان من يتعلمها من دولة الجدار انما تعلم بوجه كمي لا بيوته الخاصة قبل ان يرد بالعلم بيوته الخاصة انكشاف هوية تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف للتعلم فهو الرزية بيوته وان اردت وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه رويته وعدم لزومه علمه حتى يتم كلام المؤلف اقول المراد بالعلم بيوته الخفية هو انكشاف هوية على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند الشك صدقه على كثيرين كما في الرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه

فذلك كلمة حين وان لا تكثر كثرة حيث لتعديل ومن حسنا بطير الدفاع اشترش الخارج ايضا (قوله فاعلم) وجه الامر بالتأمل انما اراد بقوله انما اراد بالتأمل والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا يفرض ان الشرط في الارتباط وقوع للشرط في نفس الامر لا يفرض على تقدير وقوع الشرط فليس ولكن ذلك ليس مانعا لما ذكره التعلق بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع للشرط ما يقع للشرط في نفس الامر ليس فيجبون ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط فاما (قوله ما ان الرزية بجواز عن العلم الضروري الخ) يعني ان الرزية في ارضي بجواز عن العلم الضروري أي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر للزوم واورادة اللازم وذلك شائع فسي وب ارضي النظر اليك الجليل ما بك علما ضروريا وهذا اولى الجلسه ومن ثمه (قوله واجب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرزية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بداهة ايضا بجواز وليس كذلك فان النظر للوصول الى نفس في الرزية لا يحصل سواء سلبا بترك الاحكام (قوله مع ان طلب العلم الخ) خلافة أي على ان طالب العلم الضروري يدل على ان المؤمن عليه السلام لم يكن عالما بربية ضرورة من انه يتعلمه وذلك غير مقبول لان الخطاب في حسم الحاضر للتعلم وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواظف (قوله ورد عليه ان الزاد الخ) أي ورد على البلاوة ان المراد بأرضي هو العلم بيوته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالبوته الخاصة بل العلم بوجه كين فان من يتعلمها من دولة الجدار انما تعلم بوجه كمي لا بيوته الخاصة قبل ان يرد بالعلم بيوته الخاصة انكشاف هوية تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف للتعلم فهو الرزية بيوته وان اردت وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه رويته وعدم لزومه علمه حتى يتم كلام المؤلف اقول المراد بالعلم بيوته الخفية هو انكشاف هوية على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند الشك صدقه على كثيرين كما في الرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه

في نفس الامر مطلقا على عدم وقوع الشرط او لا فنتج كيف وقوع للشرط فذلك يتبع في الارتباط ونوع للشرط مطلقا وان يقع الشرط وهو بهذا التعليق والارتباط وان اراد له لا يفرض وقوع الشرط كالفرض وقوع الشرط بل يثبت للشرط في نفس الامر فنتج سم ايضا لكن لا يلزم من ايضا وقوع للشرط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه في نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه ايضا والله الموفق عبد الرسول وجه اخذ

(قوله في علم الخ) شرح
للكلام الحق الجلي
ونحوه من الاشكال الذي
لأورده الفارح على المسئلة
الذين مضوا بهلان كمال
الدليل مستند بأن موسى
عليه السلام ما سأل
الرؤية لنفسه بل السؤال
كان لأجل قومه وأبعد
الفارح هذا السند بستانه
خصوص السند وأجاب
الحق الجلي أنه باختيار
شيء ثالث. فإجابة المسئلة
وللغرض من كلام السلكوني
استدراك الفتن الثاني ودفع
الغشور وهو كون السؤال
عبثاً لا يحل أن يحدروا
ليس بدفع لاهل على تقدير
عدم توقيف عليهم بالإشباع
على أن يعدلوه في حكم
الله تعالى بأن ترأى سؤال
موسى يكون عبثاً لا ينافي
أن السؤال لاستبصار خبره
تعالى بمتاع الرؤية فيحصل
القائد ولا يكون عبثاً
(قوله لكن الظاهر من
مسأله الخ) فقال أن
يقول مرادهم بكون
الادراك البصري مشروطاً
بالتوسط لذلك كونه أن
الادراك الذي يكون بدون
توسط لا يكون بل هو إدراك

تعالى لأنه قادر على أن يخلق في كبده علماً ضرورياً يورثه الخاصة على الوجه الجزئي بدون استنباط
البصرة كما خلق يده وفي عدم لزومه هذا الظاهر فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالخاصة بأمر كلي
يمكن صدقه على كثير من الخلق وإن كانت في الخارج متعصرة في شخص واحد فهو من قبيل
الخلق وما قلنا ظهر نساء ما قاله لفاضل الجلي أن أورد العلم بيوته الخاصة على الوجه الإجمالي فهو
ما حصل في الخطاب أيضاً وإن أورد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور إلا بطريق الأحاس لا
الأنس لأنه لا يتصور بدون الأحاس إذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بعض خلق الله تعالى
على القاعدة المختارة من الشيخ الأشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الخاصة بدون
الأحاس كالإحقيق (قوله دوى أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي له تعالى أمره أن يأتي
في سبعين من بني إسرائيل فاختار من كل سبط سنة فزاد اثنين فقال له ليطخف سبطك ويحلب فاختاروا
يقال أن من قد أجر من خرج فقد كالب ويوشع عليه السلام وذهب مع اثنين فصاروا من
الجيل غيبة فلم يفتل موسى عليه السلام القمام وخرأ سجداً لسموه فقال يكلم موسى عليه
السلام بأمره وبما هم اكتشف القمام فأقبلوا عليه « وقالوا لنؤمن لك حتى ترى الله جبراً
كنا في أنوار التزويل (قوله فم أتهم لئلا يخلو الخ) أي فم من هذه الرواية أن هؤلاء السبعين
المختارين مع موسى عليه السلام لئلا يخلو بهم كانوا كافرين ولا فم توقيف عليهم بمتاع الرؤية على أن
الذي أوردته الفارح أصلاً لا يختار لهم كانوا كافرين ولا فم توقيف عليهم بمتاع الرؤية على أن
يعدلوه في حكم الله تعالى بأن ترأى لاهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر
من جانب قدس فقال بأن ترأى كما سموا الأوامر والوهم حين السجدة وغنى الله لم يوقف
على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بأن يؤمن من الله الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسموا الجواب على ما شرح المؤلف وما قيل أن السبعين وإن سموا الجواب لكن موسى
عليه الصلاة والسلام هو المختار بأن السموع كلام الله تعالى فنوقف على تصديقه عليه الصلاة والسلام أن
كون السموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على إخبار موسى عليه السلام قال فيه علامته وقرأنا
دالة على أنه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاحتياج من جانب واحد مثلاً هذا ما ننتج
بخطري السبل ودفع السكول في وجبة حل الاشكال الجليل. ولقد قلنا في توجيه مقالات كلامنا
نفسات تركناها مخالفة للقول (قوله فيمنزلة أن يقولوا الخ) بين فيمنزلة أن يقولوا ربنا أيا
فهي هذا النوع من الرؤية التي خلقها الله تعالى في الدنيا في الجواهرات حل يجوز أن يخلق ذلك
فقال: هذا النوع من الرؤية ويكتشف عنده كالمبصرات الجسدية أو لا يجوز عندنا أنه لا يجوز
فقلت ولا يخل لنا مع في هذا النوع الأخير من الرؤية الخاصة له في الحقيقة والخاصة وبالأمر
والشرائط السبعة عند اكتشاف العلم وخذنا بالقرصوني كذا في شرح للمفسر أن عمل الاكتشاف الثاني البصري
بدون تراحم في هذا النوع من الاكتشاف إنما يقع لوجوده أن يعمل الاكتشاف الثاني البصري
بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مقتضى عدم جواز ذلك حيث قالوا الإدراك البصري
شروط بالشروط المذكورة لأن معنى الإدراك البصري عدم عوز العلم بيوته الخاصة بدون
توسط الأجزاء وخذنا الرؤية هو الإدراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم يتركزونه فتوجه

بصرياً لعدم ولو كان لا يصح مدخل فيه ولو سلم فهم إدراكاً بصرياً رؤية فلا حاجة في الاستصلاح والتسمية عدم

(قوله يحتمل أن يكون في صورة الانتام) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

الحق (قوله الأخرى
تورطوا أن يكون
هم يتبع لعدم عدم
الرؤية لا يشهد على التمسك
(قوله لا يثبت ذلك التمسك
التمسك بضرورة أن ما كان
نفسه صفات يكون تلبية
صفة كمال (قوله فلا يجوز
أن يكون التمسك) الحواشي
بالنظر إلى الأوصاف التي
لا يهل أن تكونها صفة كمال
أو صفة نفس كالأرواح التي
نفس يصدها فيشمل أن
تكون نفس أروحية صفة
كأن ليسكون تلبية صفة
نفس لا يقال يجوز يكون
أروحية صفة نفس لأنها
بأطريق التماسك مستقيمة
فإنها لا يمكن أن تكون
التمسك بها البيرة الحوادث
والاستكان يكون تلبية صفة
كأن لا تحول ذلك مسلم
في الواجب لا في التمسك
الأخرى أن التمسك والرأه
منه كمال التمسك وعبارة
نفس الواجب فيمكن أن
تكون الرؤية من هذا
أقبل أقدم بين الحاشيتين
(قوله ضرورة أن كسب
التمسك) (قوله) لأن
الكسب المذكور يقتضي

لعدم على الشروط المذكورة والحاصل أنهم معترفون بالانكشاف التام المتفق ونحن أمّا ثبت
الانكشاف التام الجلي ولم يتكرره قطعاً كما المذكور هو كما في غير رأيي الحاشيتين (قوله
يرد عليه أن عدم التمسك) بل لا بد من الشرطية المذكورة بقوله لو انتسب الرؤية لم يحصل
أحد منها فإن ما صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الانتام أقوى في التمسك وعدم مدح
العدم بعدم الرؤية لا بد له الانتام بل لا يشاهد على عدم الذي هو مدح كل نفس فيجوز
أن يكون هذا الذي أيضاً من صفات نفس الأخرى أن الاموات والرواح يمكن رؤيتها مع
أن لا يقيد فيها شيئا بالمدح لكونها مفروقة بسلامات التمسك من الحوادث والاستكان والتجديد
والسر في ذلك أن الوصف إذا كان كمالاً من جميع الوجوه يكون كل خالق منه من صفات النفس
والألم يكن كمالاً من جميع الوجوه فثبت ذلك التي التمسك بخلاف ما إذا كان قطعاً فلا يجوز أن
يكون للشيء صفة كمال التي عنه كما في صفات آخر من صفات الكسب ويكون هذا أيضاً من حيث
نفسه فلا يقيد بالمدح (قوله والحق) أي الحق أن التمسك التمسك لا يمنع التمسك بغيره إذا كان
من صفات النفس بل على كمال المدح أنه إذا كان للشيء من صفات النفس فكذلك كان
الشيء أقوى كان التمسك أقوى الأخرى أنه قد ورد المدح بغير التمسك والقوله في القرآن العظيم مع
استقامته في نفسه تسمان (قوله وأما الكسب فيكتبه الحق) دفع لما سيورد أنك أنهم لم يجد كسب
الأفعال بالاختيار فنقول لو كان التمسك كسباً لكان مائلاً بتأصيلها ضرورة أن كسب الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون إلا بعد العلم بذلك الشيء والتعمق والالزام والملازمة معه وحاصل المقام
أن الكسب يكتبه القصد والم الاختيار ولا حاجة إلى العلم بتفاصيل للكسب ولا شك في كون
التمسك مائلاً بأفعاله على تبديل الأفعال (قوله والحاصل أنه فرق بين الحق والكسب) (قوله) بين
حاصل الجواب أنه فرق بين الحق والكسب فإن الحق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لأن
الحق أداة الوجود وهو موقوف على العلم التفصيلي لأن الأزدي والاقص مما أتى به يمكن وكذا
كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأفعاله شيء فوقه ذلك التمسك لأجل القصد
بخصوصه والقصد إليه بخصوصه وهو موقوف على العلم به كذلك لأن القصد الجزئي لا يثبت من العلم
الكل كما يشهد به البديهية بخلاف الكسب فإنه صرف القدرة والأرادة نحو القصد من غير أن
يكون له تأثير في إعماله فيكتبه العلم الأجل هذا ما قبل والحق أن بيان الفرق بين الحق والكسب
في اقتضائها العلم مشكل على أنه من غير أنه لا يقيد له بمسألة أن يقولوا أن العلم التفصيلي أعم
يشترط في الحق التمسك وأما في الحق النفس الذي يتصف به البقاء فيكتبه العلم الأجل أقول
لا إشكال لأن العلم إنما يجب كونه معلق بالقصد عليه ولا شك أن قصد البقاء إنما يتعلق بالعلم
بوجه عام فبأن وجهه يريد البقاء يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الحق فإنه أعطاء الوجود لا أمر جزئي
فإن يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الإرادة به فلا إشكال في الفرق وأما أن الحق النفس لا يقتضي
العلم بوجه جزئي ففكاره محتملة لأن القصد مالم يتعلق لا يوجد القصد لا يوجد مالم يتصل

النفس إلى المكسب وهو يقتضي العلم التفصيلي به كالحق بغيره (قوله مما أتى به) أي لما أتى به الحاشي وكذا الضمير في قوله
من أماله واجمع إلى الحاشي لتداول عليه بالحق

(قوله أيضا الفرق بينهما) (٢٨٦) أي يوجب الخلق الكامل الاشياء على الصالح والحكم دون الخلق الناقص

ورجى جزئي في اليجاد سوله كان ناقصاً أو كاملاً أيضاً الفرق بينهما في اشغال الحكم والمصلح بتدبير
 والله التوفيق (قوله وبه يدفع ما يقال الخ) أي وبها ذكرنا من أنه لا تصور بتفاصيل الاتصال في
 حال المباشرة مع ان العلم بالملم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع
 ما قيل يجوز أن يكون العبد جالساً بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم ببلده أو يجوز أن يكون له شعور
 ومع ذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الاول ان العلم بالملم ضروري بعد الافلاك
 وعنها ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة أيضاً فان الحركة أعمد بتأمل في
 تفصيل أجزائه ضد الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار
 ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أي
 المفعول يصح خلق الخلق به لأن المفعول المصدرى أي الاتباع والاحداث أمر اختياري لا علق
 له في الخارج والا لزم التسلسل في الاقليات فلا يكون متعلقاً بالخلق ثم ينبغي حل اشارة المصدر الى
 ضمير الخطاب على الاستعارة بموتة التام لان المقام مقام التمتع وان كان أصل الاضافة مقبداً على
 ما بين في موضعه اذ لو لم يجعل على الاستعارة لم يتم المقصود اذ لا شك ان المفعول يصدق على
 مثل السرير بالصفة الى الجوار أي ما يتعلق به الوقوع اذ يقال السرير انه مفعول اتجهوا واجلسوا
 فعلق به الاتصال والحركات الصادرة عنه حتى صارت سمات لوجوده على تقدير أن لا تكون
 الاضافة للاستعارة يجوز أن يكون المراد ينشئ للمولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصود وهو
 أثبات ان جميع أفعال الابد وممولاتهم مخلوقة له تعالى وازد على المسألة اذ لا خلاف لم في أن
 أمثال هذا المفعول من الخلق مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وأما الخلاف فيما يقع بسبب
 العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكلي والشرب والقيام والقعود وهو ذلك
 قبل لاجابة الى حل الاضافة على الاستعارة لان المراد بالعلم للمفعول معنى الخاص بالمصدر وهو
 لا يصدق على مثل السرير قاله مفعول معنى ما يتعلق به الوقوع والعلق بالمصدر على معنى الخاص
 بالمصدر وان كان مجزئاً من قيل اخلاق اللازم وراودة للزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
 فهم بلا قرينة تدل عليه فهم للمقصود فلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً اذ المقصود
 ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو لتوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالات والمفعول
 على هذا المعنى لا يصلح لتوليدات كحركة الفتاح لتتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن
 يراد بالمفعول ما يتعلق به العمل بمعنى تربيته عليه ويحمل الاضافة على الاستعارة فيشمل أفعال المباشرة
 والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما التوسعة) أي
 يعني أن ما اذا حل على ما للوصولة فلا حاجة الى ارادة الاستعارة بموتة المقام لان كفاية ما عامة
 موضوعة للاستعارة عاقلية والله عظيم وجيع ما يتولد بخلاف الاضافة قلبه موضوعة في
 الأصل لله اذ هو الأصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستعارة هنا من استعانة المقام (قوله
 وبالخلق حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام ان حذف الضمير المقاد الى الوصول أقل
 تكلفاً بخلاف جعل ما معدنية لتزجيج الخارج ما المعدنية بأنه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير

ولا يبعد أن يجعل عنواناً
 الناقص والكامل مشتمل
 بذلك (قوله ولما) أي
 ولان العلم بالملم ضروري
 بعد التوجه قيل ان العلم
 الضروري قد يكون تاماً
 فهم النظرى مع ان كون
 النظرى مكسباً من
 الضرورى يقتضى أن يكون
 إلتزماً تاماً ضرورى
 (قوله والا لزم التسلسل
 في الاضافات) لان الوجود
 في الخارج لما واجب أو
 يمكن ولا شبهة في أن ذلك
 الاحداث والاتباع ليس
 واجباً ليكون متكاملاً ولكن
 للوجود لا بد له من علة
 والاحداث المتعلق بهذا
 الاحداث أيضاً كذلك
 وهكذا فيزم التسلسل
 (قوله اشارة المصدر الى
 ضمير الخطاب) لان ما
 مفعول في قوة علم
 فالمصدر واشارة حكمي
 فهو المراد باضافة المصدر
 فاندفع ما قيل ليس في
 الآية اضافة حتى يتصور
 حملها بموتة المقام على
 الاستعارة (قوله فلي
 موضوعة في الأصل لمهد)
 فالتل أن يقول لا يراو
 بما للمفعول المقصود للتزجج في المشرق على القليل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا يخرج الاضافة حيث
 على أصل وسما ويترتب المقصود أيضاً

بالمفعول المقصود للتزجج في المشرق على القليل سواء كان مصدراً أو حاصله فلا يخرج الاضافة حيث
 على أصل وسما ويترتب المقصود أيضاً

(أوله غرض الشارح) أي من قوله لا يحتاج إلى حذف الضمير (قوله كف الخ) أي كف يصح التسميعة للذ كقولنا
والشخصي مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتقاء اللام الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متباينان فالتأني
إلى إنشاء الأول بقوله إلا قرينة تدل على الشخص والى إنشاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق للشيء الخ

ليس كما ينبغي قبل غرض الشارح مجرد بيان وجه حمل ما صدره لأرجسيه على اللوصوله حتى لا يرد ما ذكر ويكن أن يقال غرض الحاشي أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول لا يرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب للفرقة هذه الآية بأن للراد بالخلق خلق المبراه والمشي فحق يخلق المبراه كن لا يخلقها دون خلق الأعراس والأفعال العسية وقد بوجه أيضاً بأن للراد المخلق بالألا وببشره أسباب وكلامها خلاف الظاهر إذ لا قرينة تدل على التخصيص وكيف جعل المخلق للمشي منزلاً مرةً إلا لزم بمحض القول بدل على أن للراد أن من انصف بالمخلق مطلقاً ليس كن لا ينصف بالمخلق (قوله ووضون كون المخلق الخ) يعني أن للفرقة لا يثبتون التفرع في وجوب الوجود واستحقاق العباد ووضون كون المخلق سلفاً متاعاً لاستحقاق العباد بل من مطلق خلق المبراه والمخلق الذي يكون بالألا وأسباب ووضون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى أفن يفتن كن لا يخلق في مقام المدح (قوله ومعنى أن الكلف في أمر احتياري الخ) أي لا التاكيد السلك يفتن الله تعالى تكون الأفعال العبادية عند غلبة أهمل الجذبات ولا يكون له احتياري ههنا لا يكون للكلف في اختياره والإزام بإلزامه على أن ما وقع به التكليف احتياري البتة وأن استحقاقه في أنه هل يجوز التكليف يا لا يفتن لا (قوله يجوز أن يجمع الخ) حاصله أن لا لزم القطعية للفرقة كونه لو لم يكن البند خاتماً لإلزام المدح والتم والثواب والعقاب فانه يجوز أن يكون للمدح والتم باجبار العلية أي لا يكون ترث الثواب والعقاب على الأفعال المذكورة قريباً عما يدل ترث الأجر على أساس القار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يستل عن إلهما بأن يفتن بترث الثواب على هذا القدر ولو ترث العقاب على ذلك كما لا يقلل بترث الأجر على أساس القار وقيل هذا إنما هو لم يكن للمدح استجبانياً والتم اعراضياً كما لا يخفى وإنما ترك العارض هذا الجواب لأنه كما يضاهي يمنع الجبرية أيضاً فهو علينا لا كما من كل وجه والجواب بإثبات انكسب الاختياري هو العمدة نقلاً عن الشارح (قوله فان الله تعالى أجرى والله الخ) يعني أن قوله كن حقيقة والله تعالى قد أجرى عاقبه في تكون الأشياء بأن يكونها بهذه السكدة وأن لا يتبع تكونها بغيرها ولدي تحول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن للراد الإسلام الأزل القائم بذاته تعالى لا الكلام الباطني المركب من الأصوات لا حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ومقتضى ولا يتحمل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لا يفتن خطاب المتكلمين على القيم واشتمل على أصناف القوائد وهو الوجود جاز مقتضى بالمصدم وإنما قال الشارح لا يبعد لأن أكثر للمبرهن دعوا إلى أن قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الإيجاد وسبوتها على الله تعالى وكلا قدرته شيئاً ههنا أي تأخير قدرته في المراء بالمشاهد أعني أمر المقام المقصير

حصول المراد بعد تلقي الإرادة بإلهام ولا استماع بمقابلة السامع للطبع عقيب أمر اللطاع بلا توقف تصوير الحال الخفية بصورة
الشاهد فلا ينفك كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للعشبة في المعية به من غير استشارة في فرد له
فكأنه أصل الكلام بمكذبا إذا أراد أن يثبت عمله فيه دفعة فكذا يقول له كي فيكون ثم حذف للشيء وأمر للشيء بمقابلة ما
الاستماع الخفية ألقى بملامحة القرآن وتناول على كل فردة احتارها السلك في كل الاستشارة التحليلة أهداه القاضى المكتوب

(قوله في العالم المثل)
أراد به عالم الجبروت
ثالثا وغلا للمبدأ بالقول
الثقة خدوم قوله أحدها
المشوى (بني العلم التي)
الندرج له الحكم والمثل
والامر والاعلام والكيين
(قوله مصطلح الاشارة)
يعني الارادة الازلية
الذكورة (قوله مصطلح
الانلاسة) يعني مبدأ
وجود جميع المخلوقات
عن الوجه المذكور (قوله
سنة ميان) الخلق في
فضله سبع سموات
والامر في وقتي ذلك
تبدوا الاله والحكم
في النفس ما أنت قاض
والاعلام والكيين في وقتي
الي هي اسرائيل الآية
وهذه الاربعة كلها قوية
والانسان الباقين هما
للمصالحين للشد كروان
ومشأ اثبات الاربعة
الدوية عدم التبدل
ذكره الشرح في التلويح
من أن البنى المشوى ليس
الا الاعلام والمذكور
من شبه وتاريخه (قوله
عن أصل الاعتراض) أي
المذكور في الشرح قوله
لا يقال الخ

في حصول المأمور به من غير توقف واستناع ولا اعتزال الى مزاراة أمر واستمالة آله وليس بها
قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقدرا بالعلم والقدرة والارادة كذا
ذكره الشرح العلامة في التلويح (قوله ويؤيد قوله تعالى « ففضلن سبع سموات » قال الشرح
في التلويح الصحيح أن القضاء أعظم الشيء لما أقول كما في قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبد إلا
إياه » أي حكم أو فضلا كما في قوله تعالى « ففضلن سبع سموات » أي خلقن وأفنن أمرهن
الشيء كلامه غير ما ذكر أن ما وقع في شرح العدد أن القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله
تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا لي » أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى «
فاقض ما أنت قاض » حيث جعل لارادة الأمر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس عن غايته بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والكيين كما قيل لئلا يتراد بالقضاء في قوله تعالى « وقضينا الي بني اسرائيل
في الكتاب ففسدن في الأرض » الاعلام والكيين اللفظ مراد بها واحد أي أعظم الشيء « فولا جبر
عنه بحسب مناسبة اللام بواحد منها » (قوله فبر من الصفات القلبية) أي لما كان المراد به الخلق
مع زيادة الاحتكام يكون من الصفات القلبية فرجحه اما ان يخلق التكوين أو ان يخلق القدرة فطلب
الارادة على ما عرفت فيها سبق (قوله وفي شرح التلويح) أن قضاء الله تعالى قال فيه أعلم أن
قضاء الله تعالى عند الاشارة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الازل وأبعد
الانلاسة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام وأكثر
الاعتظام وهو المسمى خدوم بالغة الازلية التي هي مبدأ لفيض الموجودات من حيث جعلها على
أحسن الوجوه وأكملها انتهى وما وقع في شرح العلوان للاعمال من أن القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في اقبح المحفوظ وفي الكتاب للمين خمسة وجه على سبيل الإبداع فهو واضح الى
تفسير الحكمة وماخوذة منه فإن المراد بالوجود الاجمال الوجود الفعلي الاشياء والموجود المحفوظ
جوهره على مجرد من المادة في ذاته وفي علمه يقال له العقل في عرف الحكماء وأما قلنا لئلا يتراد ذلك
لأن ما ذكره من قول من شرح الاشارات المحقق الطوسي حيث قال أعلم أن القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم المثل على سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
المخلوقة فصحة واحدا بعد واحد كما ساء في التنزيل في قوله تعالى « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم » كذا ذكره أبو المين التتلي في حديثه ويؤيد ما وقع في التلويح حيث
قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية ولها سبق ظاهر
أن ليس بقضاء الا ثلاثة معان أحدها أعني وقائل مصطلح الاشارة والثالث مصطلح الانلاسة
فأقول أن القضاء سنة معان فهو من قول التذير فتدبر (قوله لكن التفسير به هنا يؤيد الخ) يعني
أعلم بغير شرح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤيد الى زيادة الشكر وكذا
تفسيره بالحكم أيضا يؤيد الى الشكر أو (قوله قيل عليه لا لاسمي بخرقاء) يعني أنه لاسمي بخرقاء
بصفة الله تعالى إذ القائل يرضي قضاء الله تعالى لا يريد أنه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد
أنه يقتضي تلك الصفة وهو التقضي وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن الخرقاء بالسكر الفا يكون كثيرا
إذا كان مع الاستحسان له لعدم الاستيعاب بخلاف الخرقاء بغير السكر مع استيفاحه قسما الى

زيادة عقابته كماله تعالى حكاه عن موسى وبنو العيس على أموالهم واشتد على قومهم لا يؤمنوا حتى
 يروا العذاب الأليم وفيه إن قلت أنا هو في الرضا بكفر الغير وأما الرضا بكفر أخيه فهو كقول
 مطلقا قال في الثابت ثمانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف
 المتأخر عليه والأصح أنه لا يكفر بالرضا بكفر غيره إن كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه (قوله)
 وأنت خير من رضى عنه القلب بملأه تعالى الخ) يعني أنه ما ذكره للتعرض من أنه لا معنى لرضاه
 بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له إذ تعالى رضى عنه القلب بملأه تعالى على تقدير كونه عبارة عن
 الفصل مع زيادة الاحتكام بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الرتبة الأتالية ملازمة لصفته
 ولا شك أن الرضا بها ينشأ من الرضا بتعلق تلك الصفة من حيث أنه يتعلق بضرورة أن الرضا
 بالتعلق وتعلق الصفة لا يتصور إلا بالرضا بطريقه من حيث كونه متعلقا له فيكون مآل جواب
 السؤال وما ذكره للعرض قوله فالصواب الخ وأما إذا صير الشيء والرضا التام يجب بالصفة التام
 لرضاه بالتعنى من حيث كونه متعلقا لا بالتعنى من حيث ذاته ولا من سائر الحيليات وأما استلزام
 التام هذا الطريق ولم يقل الرضا أنا يجب بالتعنى من حيث كونه مفعليا لا من حيث ذاته لأن
 الرضا بالأول يعني التام هو الأصل ولذا ينبغي أن الرضا بالتعلق أنا يجب لتعلق الرضا به فإن
 قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وبتمثلها لما وجه التعرض حيث
 قالوا الرضا بالصفة واجب أحب بأن هذه الصفة لما كان صدور الأوامر من آثارها كان متعلقا إن
 يتعرض للباد فيها ولم يردوا بهذه الصفة ونسبوا بغير هذا التام قالوا يجب الرضا بالصفة لا بقوله
 قالت المذلة أنه تعالى الخ) يعني قالت المذلة في التعنى عن لزوم التعنى والمطلوبة بأنه تعالى أراد
 إيمان الباد بآثارها من غير أن لا يجب إلا تعنى في عديم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف
 البراد عن الإرادة البشرية فإنه تعنى بشر بالمعنى كما لا يخفى (قوله وليس شيء) أي ما قالت
 المذلة في التعنى ليس بشيء إذ عدم وقوع مراده ولو بالإرادة التوقيفية نوع نفس ومطلوبه
 ولا أقل من الشبهة حيث لم يقع مراد تلك ووقع مرادات الباد والخدم كذا في شرح القاصد
 (قوله قيل لا يمتنع من الإرادة الخ) أي قيل في التعنى عن لزوم التعنى والشبهة على المذلة أنه
 لا يمتنع من إرادته تعالى إيمان الباد بآثارها وأما الرضا به فتوهم بتعلق المراد به عن الإرادة
 التوقيفية قول بتعلق الرضى عن الرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكأن لا يلزم التعنى
 والتبعية كذا لا يلزم المذلة أيضا (قوله وهو كلام الخ) أي مقول كلام ليس له معنى يحصل
 لأن ذلك إنما جريد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المذلة وليس كذلك فإن الرضا عند المذلة هو
 الإرادة مطلقا من غير قيد بعدم الاعتراض فقول بتعلق الرضى عن الرضا بعدم قول بتعلق
 المراد عن الإرادة يلزم التعنى والتبعية بخلاف الرضا عندنا فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض أو
 نفس التزم فلا يلزم من القول بتعلقه عن الرضى تخلف المراد عن الإرادة فإنه أمر قد يجمع
 لتعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فإنه يتعلق به الإرادة دون الرضا
 ولا يلزم من تخلفه عن الرضى نفس وشبهة في ذاته ثم تخلف المراد عن الإرادة نفس عندنا لكن
 الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يلزم ما قاله القائل الغنى من أن يمتنع أن يقولوا أن الإرادة

عاصم

قوله لا يعني لا يظهر الخ) انه لما كان هذا النظام للتعاد اذع المكتبات ضد الحكمة دون الضرورة لازم ان يكون العباد مضطرين في اتقانهم عند الحكمة، (٢٩٠) دون الضرورة مع انه يجوز ضد بعض الضرورة خروج أعمال العباد من

قوة الى التسلسل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجوع الى السبب البالغ حد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما ذهب لاولي الخيال وبين ما ذهب صاحب قواعد الفوائد كالإلزامي أقامه الفاضل الكتبي (قوله وما الخ) أي لأجل ثبوت الاختيار بالنظر الى ذات قدرة العبد مع تسع اشطر من تمام الشرائط واثبت الاختيار مع تمام عند الحكمة، والضرورة ترى العلماء يسون بين اللذين يمتنع بينهما في الاختيار نظر الى تمام الشرائط كالقول في بعضهم يثبت الاختيار نظر الى القات كقولنا في شرح الجديد بتجريد (قوله هنا) أي كون المولى في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله قدرة القدرة والارادة ثم ما يوجب وجود للقدرة (قوله وان تعالوا الخ) حيث ليسوا بالتسلول

التفويضة هو الامر والتسلي ولا شك أن مخالفة الامر والتسلي لا يستلزم تنصه ولا منوثة بآدم لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر خدع ما فسر به الهوم من طلب للمأمود به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فان الامر خدع هو الارادة فتختلف التساوي عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيزعم البعض والتولية بلا ريب (قوله أو بلا تأثير القدرة) فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى أجري عاقبه بأن العبد اذا صرف قدرته وادارته الى الفعل أوجده غيب ذلك من غير أن يكون قدرته وادارته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله ومكسوب العبد وسيجب تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى أن لا يظهر ما ذكره فرق بين مذهب الحكمة ومذهب للضرورة لان عدم الإيجاب والأضرار إنما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الارادة وبغيرها فليس الا بالإيجاب والأضرار وهو لا يخفى بالاختيار بالنسبة الى ذاته ولما قال في قواعد الفوائد ان مذهب الحكمة والضرورة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وما يوجب وجود القدرة وقال في الترحيب الجديد بتجريد مذهب الحكمة والضرورة الى أن وأما قدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل بغيره لم يفرق بين اللذين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند الضرورة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هنا مبني على ظاهر كلام الحكمة فان تحقيق مذهبهم انه تعالى قائل الخواص كلها وان الراتب شروط مدة لا فائدة للبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الشكل متفقون على صدور الشكل منه جيل جلاء وان الوجود معلول له على الإطلاق وان تعالوا في مقالاتهم وما نقل عن الفلاسفة من أن العالم كرة والارض مركزه والافلاك قسي والخواص سهام والالسن هدف وأما تعالى الراتب فأن الترتيب يثبت كذا ذكره الحق النقواني في بعض تصانيفه (قوله والرؤى عن لسان الحرم الخ) قال في شرح التمام هذا القول من الامام وان اشير في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الاشارات وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خلق سواء وان الخواص كلها سادة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما خلق بقدرته العباد وما لا يخلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرته العبد على ان يخلق المجمع بالفعل نفسه ويؤثر في أصل الفعل بمن ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير قلنا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بنوسط هذه الالفة وهذا أقرب من الحق وان اشير في الكتب انه جعل كلامها مؤثراً كما وجوز اجتماع التأثيرين على أثر واحد فانه يملك صريحاً (قوله بأن يجهل موصوف الخ) كما في العلم البتيم تأدياً وإيذاناً قال ذات العلم وأما بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول وشمعية على الثاني بقدرته العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والشمعية والالزام عليه حازم على الضرورة بل أراد ان قدرته مدخل في ذلك الوقت فهو بالنسبة الى العبد طاعة وشمعية كذا ذكره الحق النقواني وورد على مذهبه ان هذه الصفات أمور

التي لا ترتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى السالية (قوله ما لم على الضرورة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اختيارية خلقاً لشكل شيء حيوانه واهرائه (قوله ويرد على مذهب الخ) هنا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو شمعية كالتي اطم البتيم إنما هو بالية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة لتبليد أو لا يوسلها كون الفعل طاعة أو شمعية وهذا بينه ما ذهب اليه المتأخرين

فلا إشكال على منعه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه أن الرد عليه أصح لو لم تكن الإرادة الجزئية السابقة على الفعل
مصدراً لاجتماع الله تعالى لنفسه لاختلاف القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩٦) لا ياتي فيكون صرفاً الإرادة

اختيارية يترتب فعل اليد بإختيار موافقة لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفة له فلا وجه لجلبه أو
القدرة (قوله وللصمد الخ) يبين أن التصود في قوله ذهب الخ لا يصدق إلا على حدين للذهنين
فإن قوله فباد أنما رد على الجزئية إذ لا فعل لم يندم وكذا على القضي إذ فباد عنده أوصاف
الامتناع لا أصبا وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قاله فعل اليد بغيره وإيجابه واضطراراً وأما
الرد على المنزلة فقد سبق وقدما في شرحه هنا (قوله إلا أن يرضى الأداة لا يجرى الخ) وهو قوله
ولأنه لو لم يكن بعد الفعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله)
وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب عليه فنظر مر ذكره وهو أن ترتب الثواب والعقاب
أمر عادي كترتب الأحراق عقيب ساس النار فسكنا لا يترتب ترتب الأحراق على سباسب كذلك
لا يترتب ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد ورد أيضاً على الجزئية الخ) أي
كما ورد على الجزئية بعدم صحة التكليف بدم بدم قاعدة التكليف والنفقة والنفقة والتأديب لأن
قاعدة التكليف طلب الفعل أو التارك وما لم يكن من شأن البند الفعل منترك التكليف فلا قاعدة
ولا يرد هنا على الأمرى بأن يقال لو لم يكن قدرة اليد تأثير في الأفعال لم يندم التكليف بطور
أن يكون ذلك التكليف داعياً لإختيار الفعل وصرف القدرة والإرادة إليه ليترتب عليه خلق الله
تعالى ذلك الفعل تزيماً عادياً بإختيار ذلك الإختيار الترتيب على الباقي يصير الفعل طاعة وأنا واقع
بمادته الشرع أو سعيه لما خالفه يصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا وإن الجزير وعدم
التمكن الخ) مقصوده دفع ما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فإن قيل
ليكون التكرار مجبوراً في كثر الخ فهذا تكرار بعض وحاصل دفعه أن هذا وإن كبير بقية
إلى كل ما يمكن من اليد من الفعل والتكرار حيث هم وكذا إذا كان يتعلق بوجود الفعل أو بصدقه
وما من من قوله قل قيل بقية إلى الأفعال المتأخرة عنه فقط حيث يخص الاختصاص بقية
إلى التكرار والنفق مع أنه قد فصل في السؤال والجواب هنا بمراد السؤال الثاني مع الجواب
عنه بالمثل والتفتي ما يفتي في ذلك التام فلا تكرار ولعل أن جعل التكفر والتقسيم من الامتناع
لوجوده أما متى على العرف أو للرد للوجودات في اليد بمعنى اتصاله بها في الخارج لا وجودها
في أنفسها وألا فهذا أمران متدين لا يخلق لهما في الخارج (قوله ومكناً في الامتناع) بأن يقال
ما مع الله تعالى وأراد عدمه حتى إذا لم يتبع طراز وقوعه فيترك انقلابه على تعالى سبباً وغفل
للرأى عن لوراده تعالى (قوله وأنت غير بأن الأجسام الأزلية الخ) يبين أن تسمية إرادة الله تعالى
ليس إلا بالنسبة إلى الموجودات لأن إعدام الموجودات أزلية فلو كانت مسبوبة بالإرادة لكانت ساددة
لأن أثر الإرادة حدث على ما علق للقرر للتعلق عليه بين الوجودات تسمية الفلوجح الإرادة والنسبة إلى
جميع اللمكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح التوائف بعدم ليس أثراً مجزولاً للقدرة كوجوده بل
من استأنه إليه أنه لم يتعلق ميتته بالفعل فلم يوجد الفعل لأن إعدام التسمم إلى التباد يقتضي
حذونه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العلم تزيماً وأما الجواب بأن لا نسب كون أثر الإرادة

فم لا يجوز أن يقال أنه تعالى أراد في الأزل عدم شيء بعدم إرادته وجوده وما قلنا أن أثر الفعل المختار حادث بالضرورة قالاً
هو في الأثر الموجود لا في المندوم بل الفلوجح فيه هل كان عدم إرادته شيء من الوجود وعدمه أي يصور لنا لأن علام القيوب

لأنه إما أن يريد الوجود أو القدم فتأمل له (قوله لأن الإرادة) مترجمة عن قوله تعالى الخ العلم لدى فخرج عنه الإرادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) ولا لزوم الدور ليقابل أن الوقوع تابع للإرادة فضلاً وقد سبق أن العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع
والوقوع تابع للإرادة
كانت الإرادة تابعة
للتصديقي بالوقوع لم كون
العلم التصديقي تابياً لنفسه
وهو دور بلطف فالصواب
هنا الانكسار على قوة لأن
الإرادة الأزلية تابعة لاختيار
البعد في نفسه إلا أن يقال
مراده بما أراد الله فعل
البعد أو تركه دون عدمه
لأنه تعالى لم يقل إلا أن
البعد يختاره بما لا يزال
فالإرادة الأزلية كما تتبع
العلم التصوري لا العقل
العقل أو الفرق هي ما
للمتصديقي بوقوعه أيضاً
فلا إشكال (قوله هذا
لأثبت الإيجاب الخ) قال
بعض المحققين أقول غاية
ما ثبت بذلك هو الضرورة
بشرط المحمول وهو لا ينافي
الاستيعاب ألا ترى أن الله
تعالى بشرط كونه حائلاً
خالق بالضرورة ولا
لاجنس للقياس وذلك
لأن العلم التصديقي هو واجب
تعالى يستعمل تصديقاً
والواقع أنه جعل لبراهمه

يشمل بالواقع بشرط كونه واقعاً بتداعي أن مقتضى شروط الوقوع فهو ثابت في معلوم الله تعالى لكن علمه جليلاً بقرينة وهذا
أن يقول بوضع الواقع في ذلك غاية ما زعم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهو ضرورة بشرط المحمول ولا توجب كون
القائم موجباً واقعاً نفس الدليل المذكور بنفس الجبري تعالى ذلك مراده من الغنى من الاستزمام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل أنه

(قوله وأما القاهون إلى مذهب الأستاذ الخ) لا يخفى أن الإرادة الصالحة لا تتصلق بكل من الخيارات هي السالبة بالإرادة السلبية ولا تترتب لأحد في كونها عطفية فتشمل بالإختيار من قبل ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير مبالغة لتزجيج

وهذا لعدم كماله وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لأنه لا يوجد شيئاً ما عدا
عنه رأى أهل الحق فيكون حقوق الله تعالى فيلزم الخير بالنسبة الأشهرى بسله ويقول العبد مجبور
على الاختيار قلبه على الإرادة التي أحدثت فيه جبراً وهو خير متوسط لا يستلزم الخير في الأفعال
على ما سبق تخفيفه وأما القاهون إلى مذهب الأستاذ ثم يصرحوا بضرورة ولا يصدوه لكن لم يأن
يقولوا إن كون الاختيار خلق الله تعالى لا يستلزم الخير لأن الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمن
الإرادة وهي صفة من شأنه أن يتصلق بكل من الطرفين للعمل والترك من غير مانع ومرجح كما في
قدح العسلان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الخير في الأفعال لأن إعماله صفة من حيث كونها
صفة ليس جبراً أنها يتصلق الخير بالنسبة إلى الأفعال وأعماله الإرادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى أن
صدور إرادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة لا ياتي كونه قاعلاً مختاراً
بالإطلاق فكذلك صدور إرادته العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الخير ولا ياتي كونه مختاراً له
لأنه في شيء من عدم كون كونهما بختيار حاجبه لم لو كان الاختيار بمنى الإرادة المتعلقة بأحد
الطرفين أو الإرادة التابعة لتأني من الله تعالى لزم الخير لعدم التفكر حينئذ على أحد طرفي العمل
لما عطفاً أو عند وجود المانع لكنه ليس كذلك وهذا ولا يخفى عليك أن مذكوره أنها يدل على
عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور
فتسا كاله تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان اعتباراً بالنسبة إلى الأفعال
الصادرة بتوسطها والتبنيح الأشهرى أنها يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الأفعال الصادرة
بتوسطه تأمل (قوله توجيه النفس بالتم ظاهر) بأن يقال مائع الله تعالى وجوده في الأزل يجب
وما عهده ينتج فلا يكون الأفعال الصادرة عنه فيها لازماً اختياريه مع أنها اختياريه بالارتفاق من
التحاصيص (قوله وأما الإرادة فهي الخ) أي النفس بإرادته تعالى متى على أن تتلقى الإرادة
أولية يقال ما أراد الله تعالى في الأزل وجوده يجب ولا ينتج فلا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة
عنه فيها لا يزال أما أنها كانت حادثة فلا يتم إذ لا يكون لإرادته تعالى سابق على وجود الأشياء
يجب أو ينتج قال الفاضل الجليل أن النفس ولزم لو كان متعلقاً بحدثة بأن يقال أن تلتزم بالإيجاد
شيء في الأزل يجب وجوده ولا ينتج وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لأن هذا التوجوب
بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ياتي بالاختيار لتحقيق التفكر على القول بالترك قبل الإيجاد وأما الثاني
له الوجوب الماحض قبل الإيجاد كالمفصل من خلق الإرادة في الأزل وهو ظاهر (قوله وقد
يجب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب أن الاختيار عبارة عن التفكر عن إرادة الله تعالى إرادة
الشيء لا يمتنع أن يكون في الأزل أن يتلقى إرادته تعالى يتلقى على سبيل البسطة وكذا
بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل خلق إرادته تعالى خلق علم موجب لتلقي الإرادة لأن تعلّقها
أولية ولا يتصور قبلية والقدية في الأزل بخلاف إرادة العبد فإن تعلّقها متأخر عن خلق علمه

لا يترتب الخير لا بصحاً ولا متوسطاً وهذا عرفت فالحق كلام هذا الحق من التطويل ولا يطال ويمكن حل كلام الجليل على
ما ذكرناه تأمل

(قوله بأن المرجح لتوجب في أماله تعالى هو إرادته للمستند إلى ذاته الخ) والسرف في ذلك أن ما كان بتأثير الغير وإيجاده
 يزا اختياره فمتأثر يكون حراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وإن لم يكن فيه اختيار لا يكون

حراً بل هو لإيجاب فقط
 وكلمة ما في قوله بخلاف
 مافي أمثال البباد عبارة
 عن المرجح الموجب لكن
 يعني أن يعلم أن القول
 بأن المرجح في أماله البباد
 هو إرادته أمه تعالى نبي
 على السؤال الذي ذكره
 الشرح بقوله فإن قيل
 فيكون نفسه الاختياري
 واجباً أو متناً لا على
 التحقيق من أن المرجح
 للتوجب في أماله البباد
 إرادته (قوله يلزم الجبر
 فيه) أي في فعل البعب
 أماله عليه الأمه دلالة
 الجمع على القدرة (قوله فاما
 مشوعة لتعلق علمه تعالى
 الخ) حاصل كلامه أن
 هنا قياس مساواة ثبت
 بها كون إرادته البعب مشوعة
 لتعلق علمه تعالى وإرادته أي
 موقوفة عليها لتعلقها هكذا
 تعلق علمه تعالى وإرادته
 موقوف على نفس العلم
 والإرادة له تعالى إذ ما
 يوجد الشيء لم يوجد
 تعلقه فغيرها موقوف على
 تعلق إرادته البعب ثم قيل
 هذه التلبية غير لثلاث

ثلاث وإرادته الأولى تنتحق التوجب أو الاستعاضة به فلا يكون له التمكن من الطرفين حين
 تعلق الإرادة وقد يجاب عن التعلق بالإرادة بأن المرجح للتوجب في أماله تعالى هو إرادته للمستند
 إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف مافي أماله البعب فإرادته أمه تعالى يلزم الجبر فيه قطعاً
 (قوله تأمل) نقل عنه قيل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على تأثر كرم هو عدم التمكن من
 الطرفين حين تعلق الإرادة بأن يكون تعلقها مشوعاً على شيء فبما له أن وجد وجد ولا فلا وعنا
 ذاتاً يستدعي قلبه القائية لا الزمانية فلا يجاب بهذا الذي حاصل في ذاته تعالى لأن تعلق العلم وأن
 لم يكن مقدماً على تعلق الإرادة يلزم أن لكنه مقدم عليه فثبت أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم
 ومنع عنه فينتحق وجوب الفعل وانتفاءه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية بخلاف إرادته البعب فاما
 مشوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته ضرورة توقفا على تعلقها بطريق جري العادة وإن كان تعلق
 إرادته البعب متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي
 بالدوران والترتب الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله أن القدرة البعب وإرادته
 مدخلا في معنى الأفعال يدل على أن قدرته متأثر بآية وهو منافق لمصدر المستند من قوله أن
 الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بداية الفعل هو أن قدرته البعب مدخلا في معنى
 الأفعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومضى لم يوجد والترتب الخ الخ
 عن الحكم بالتأثير أو بعبء كما يحكم بالدوران الآخر مع سائر آثار وترتب عليه ألا أنه يحكم
 بالفعل بأن قدرته ملاحداً فيه بالآثار حتى يصير متتابعاً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى إذ لا حكم
 لضرورة فيه كآله لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منها نظري ثبت بالدليل وما ذكره اندفع
 الشبهة التي أوردت لتل الجبر المتوسط من أن بداية الفعل كما يحكم بوجود صفة في البعب فلو كان بين
 حركتي البطش والاعتاش يحكم بثبوت تأثيرها فإن صدق حكها الأول صدق حكها الثاني فيكون
 مذهب القدرة حقاً وإن كذب الثاني كذب الأول فيكون مذهب الجبرية حقاً فثبت للتدبرين
 لا توسط إذ لا حكم لبدية في تأثير القدرة الملاحدة بها حين ثبوت اتقائه بالذات لمعاً أمه كما في العبارة
 بالدوران والترتب الخ كما لا يخفى (قوله صرف التدبر جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها
 متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصوله
 ذلك الصرف إذ لا مؤثر إلا الله بل معنى أن تعلق الإرادة يصير سبباً عادياً لأن يخفق الله تعالى في
 البعب قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لا وجدت الفعل ولما صرف الإرادة وجعلها
 متعلقة بالفعل فثبتت مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لثباتها صفة من شأنها ترجيح أحد
 التناولين بل المرجوح من غير دافع لها ومرجح كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة لتوجب
 تخصيص أحد للتدبرين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى مرجح وكان أن صدور
 الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أماله كذلك صدور إرادته البعب من ذاته
 تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أماله وأدلى أن هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله

تعلق إرادته البعب موقوف على نفس إرادته البعب يتبع تعلق علمه وإرادته تعالى موقوف على إرادته البعب وهو التوفيق
 المطلوب الذي في قوة قولنا إرادته البعب مشوعة لتعلق علمه وإرادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها الإرادة الله تعالى بلا وسط الخ) أن أراد بها هو التي والتقدير فالله تعالى فلهذا لا يشبهه شيء من صفات
الأنفال وإن أراد بها نحو حركة الأرض في الظاهر أن صفات العباد لا يشبهه (٢٩٥) إذا الظاهر من أصل العباد

التوفيق أن صفات العباد منها ما يتعلق بها الإرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد يعني أن التوفيق جدها
سواء يتعلق بها الإرادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته يعني أن الله
تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والتفكر وإرادته ترجيح أحدهما فافهم وجعلت إرادة
العبد أحد الطرفين وتفرع عليه شئان قدرته وصرف الآلات والحواس إليه يعني أن شئان الإرادة
يصير شيئاً جاداً لأن شئان الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال
لاوجد الفعل ثم نشأت إرادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك أي شئان قدرته
وقدرته وصرف الآلة إليه شئاناً طائفاً فإن قيل ذلك الترجيح المفرع عليه شئان القدرة وصرف
الحواس أما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فغير باق أو قيل العبد يكون العبد خالقاً لبعض أعماله قلت
ذلك الترجيح من مقتضيات الإرادة على ما بين في موضعه من أن الإرادة صفة من شأنها ترجيح
أحد للتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فما قائمة التكليف إذ الإرادة
تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لشئان الإرادة بناء على أن الإرادة تابعة لهم
فإنما هم للتكليف أن التكليف قائم حكماً فهو حسن يصير ذلك داعياً لشئان إرادته وترجيحه
فبصرف القدرة والحواس إليه فيخلق الله تعالى الفعل عليه عادة واختيار ذلك الشئان أي شئان
الإرادة للترتيب على التوالي يصير الفعل عادة وعلماء متوابع هو الحاصل أن الله تعالى خلق في العبد
علماً اجابياً بالأفعال الاختيارية قبل صدورهما وعلماً سلبياً وترتب الثواب والعقاب عليها
مأخوذة من شأن القدرة ومخلق في إرادته تابعة لذلك العلم مرجحة لبطها وقدرته متعلقة بالفعل
تأبئة لذلك الإرادة بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لا وجدها فمع العلم بالحسن والقبح للناس إلى
تعلق الإرادة أن تعلقت إرادته بالخير يستحق العلم بإخبار الخلية والعقاب بطريق جري العادة وإن
تعلقت بالحسن يستحق النعم والثواب كذلك وقالوا هل يجب أن يعلم بوجهه لا يستحق النعم والعقاب
ولو تعلق إرادته بالخير وعزم عليه مع العلم بوجهه يستحق للأحسن وإن لم يخلق بده كان قبل
ذلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي لما بإرادة العبد فيلزم التسلسل وأما بإرادة الله
تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الإرادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك العفة وهو
لا يستلزم الجبر في الأفعال المعادة بتوسطها كما في أمثال الباري تعالى قالها صادرة بتوسط الإرادة
المستعدة إلى ذاته بطريق الإيجاب واللازم حدودها مع له مختار فيها إذ لا فرق بين أن تكون
مستعدة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب وبين أن تكون مستعدة إلى غيره في عدم كونها بالاختيار
والسر فيه أن الإرادة المخلوقة فيه معلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا معمول
مذكوره الشرح في هذا الكتاب من غنق خلق الأنفال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وتعلق صرف
القدرة الخ) أي وتعلق في بيان معنى صرف القدرة وعبارته صرف الإرادة أن صرف القدرة عبارة
عن قصد استيعاها وذلك قصد غير صرف الإرادة لأنه عبارة عن قصد الذي يحدث منه القدرة
كما سيبيح في بيان أن الاشتغال مع الفعل من أن القدرة صفة مختصة الله تعالى متصدداً لكتساب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله أي ذاته) أي ذلك من قامت به تلك الصفة (قوله والسر فيه) أي في عدم استلزام الجبر
في نفس الإرادة الجبرية في الأفعال

القول وأما قولنا بتأخرها لأن صرف القدرة متأخر بإثبات من وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بإثبات عن قصد الاستعمال لا من سبب عادي لحق القدرة والتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشيء) لأن قصد الاستعمال (الح) أي ما ذكره صاحب القيل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلأنه يقتضي أن يوجد القدرة في البدن ولا يكون مستملاً لأن استعماله موقوف على القصد وتأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما قرره عليه وأرى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل معلق لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد للثبوت بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أي الأشعري أنها متأخرة لفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة القاصدين فلا تقدم الشيء بإختيار ذاته إلا بتأخره بحسب وضعه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة وتأخره عنه بإختيار وضعه أي بلمشعر إلى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القاصدين كما في قوله لم يفته الرمي المتخصص بإختيار أفعاله إلى الموت يكون قتلًا وهو أيضاً يقتضي إيد الموت فيكون الرمي متأخرًا عن الموت بإختياره كونه قتلًا مع أنه متقدم على الموت بإختيار ذاته ولما أصبح دخول القاصد في قوله وما قتله (قوله هذا هو المتعقب الثاني) أي كون الفعل عقيب مجرّع صرف القدرة والأرادة هو المتعقب الثاني وإن كان بالقبلة إلى صرف الإرادة فعلياً زمانياً بل الشيء الثاني لأن خلق الله تعالى لفعل لا يتوقف على صرف قصد القدرة وإرادته بحيث يتبع وجوده بدون إظهاره من الأسباب العادية التي ليست سبباً الإلهية فكذلك المتعقب (قوله ولا القدرة الح) أي وإن لم يكن المتعقب ذاتياً بل زمانياً بل تمكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الأشعري (قوله قبل عليه لم يفته الرمي) حاصله أن تعقيب الشرع بما ذكر يقتضي أن لا تكون الشرعة في مذهب الاستقلال لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدره اليد بمقدور بل مجموعها مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبهم أفتح شركة من مذهب للمزلة لأنه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد بل هي كامة محتاجة إلى الاعانة بخلاف مذهب القدرة لأنه لا يدل على انفصال بل على أنه لا قدر على بعض الأمور ولا غصان في ذلك كما لا غصان في عدم قدرته على السمات (قوله وليس بشيء الح) أي ما ذكره ليس بشيء لأن كلاً من المؤثرين أي قدرة الله تعالى وقدره اليد يتقدم به من دخله في التأثير على ما لا ينسب أنه أفتح شركة من القدرة لأن تأثير قدرة الشهد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وشيئة مؤثراً فيما ليس أفتح من تقي دخل قدرة الله بالكلية وجعل اليد خالفاً بالاستقلال والقياس على السمات قياس مع الفارق (قوله ولا يجري في ملكه الح) قيل لولو التحل أقول يجوز أن يكون مسلوباً على قوله دخل قدرة الله يتقدم أن القدرة وهو أدخل في القيم ولنظم للمعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعندما كالنار مع الأحرار والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفعل مادة لا حقيقة وإنما يمكن تأخره عنه كسبب الثاني فإن تحقق القيد لا يستلزم تحقق الأحرار فإن قاله القاضل للمعنى من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الأشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل) أي أنا أفتي ما ذكره وجود القدرة في اليد متقدماً على الاستعمال حين التصديق والاستعمال علة زمانياً ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل لو أن تكون القدرة متقدمة على الاستعمال بالزمان للثبوت للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لأن التلزم بالزمان على من لم يسمع التي بإثبات تقدمه على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مغايرة القاصدين) يعني أنه لا يثبت بما ذكره نقول من عدم أحد القاصدين على القدرة وتأخر الأخرى عنها الفاعلة بينهما فيجوز للذكور (قوله يتقدمان للصدورية) ويكون التقدم ليس أفتح من لتي لأن لا يجري في ملكه إلا ما بينه لكن كونه أدخل في القيد هو نظر (قوله لا يستلزم تحقق الأحرار) كما لم يفسر الجواب وقد ظهر من قوله فإن تحقق القيد لا يستلزم الأحرار فإن من عدم الدوران منه لعدم الدوران منه وجوداً لا عندما أيضاً لا يظهر أن عدم الشرط العادي والحقني يستلزم عدم الشرط

شأن القدرة الحادثة بتأثير تسببها عه وشرطاً سبباً (قوله وقد لن نقول الخ) هذا ما وقع في
 كلام الآدمي من أن شأن القدرة الحادثة بتأثير وان لم نزل بالقول لوقوع شغلها بقدره أنه
 تعالى حيث تسببها عه أو شرطاً حقيقة فاقلة القائل الخفي من أن كون شأن القدرة التأثير غير
 مسلم عند أصحابنا فلا يحسن إيراد غير مسلم لأنهم إنما يتقون التأثير بالقول لا كون شأن التأثير (قوله
 يشير إلى وجه القلم في ترك الواجبات الخ) يعني أن وجه القلم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات
 يعني عدم إكثاله وان لم يكن كسب القبيح وهو تخصيصه بقدرة فعل الخير بترك القصد إليه وهذا معنى كل
 ما هو الأصح من أن عدم الفعل ليس متعلق بالقدرة والآداة بل هو متعلق بعدم القدرة والآداة
 على ما من أن الأعدام ليست متعلق للشيء والقدرة وأما بعد من يرى أنه مقدور حاصل يصر
 الآداة والقدرة إليه فلهذه وجه استحقاق القلم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر
 وصراف القدرة إليه لا تخصيص فقط وإنما فسرها ترك الواجبات بعدم الإتيان لأن الفرق بين كسب
 النفس عنها عند نهي الأسباب وتبليان النفس إلى الفعل للنفس حاصل. يصراف الآداة والقدرة
 بالإتقان كما أن كسب النفس عن الشيء عند نهي الأسباب وتبليان إلى فعل الواجب حاصل يصراف
 الآداة والقدرة واستحقاق القلم والعقاب يستند منه أنه قد يستحق القلم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
 الشارع يستحق القلم والعقاب يستند منه أنه قد يستحق القلم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه
 قد لا ياتى بفعله من الله تعالى أو سهو من الله أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق إليه لو موجب
 بذلك كان ملائماً لظن الشارع لأنه حق لازم لأنه ليس مذهبنا بأن بعض الفضلاء أنه لو كان
 استحقاق القلم والعقاب لأشاعة بدأ فعل الخير لكان سابقاً بقصد فعل الشر لمحصل التضييع مع
 أن قصد فعل الشر مفعول ما لم يسل القول الأصح أن المفعول منطوقه فعل الشر بدون القصد وأما القصد
 فلا قال في مورد العرفة «ثم أعمال القلوب من الفكر والنية على ما يجب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب
 وبعضهم يحاسب والأصح أنه لا يحاسب بل لا يتعدى ذلك لأنه لا يحاسب وإن كان كثيراً لأن
 ذلك الحظر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما إذا خطر به واعتقدت وثبت عليه فله يستلزم يحاسب
 لله تعالى «وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» وقوله تعالى «ان السمع والبصر
 والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً» (قوله وهو لا ينشأ الخ) أي كون التضييع سبب القلم
 والعقاب في ترك الواجبات لا ينشأ أن يكون وجه القلم في فعل للشيء شيئاً آخر أي صرف القدرة
 إليه على ما يجب في قوله واحدة الاستقامة تستند الخ حيث قال الآله صرف قدرته إلى الكسوف
 وضح بما يجزئه الخ وأما قوله لا ينشأ ذلك لأن ترك الواجب وإن كان من التلويح الآله من
 للترك لا يجوز أن يكون وجه القلم والعقاب فيه متبادراً لها في فعلها (قوله هذا الكلام الزايم الخ)
 أي هذا الدليل على وجوب الملائمة دليل الزايم يعني على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة حاصل
 الدليل أنه لو كانت الاستقامة سائبة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استقامة ولكن وقوعه بدونها
 على حدك أنه يستلزم تخلف الأثر عن اللزوم والأي وأن لم يكن للزوايا بل تحقيقاً مبنياً على
 مذهب أهل الحق فلا يبعد وجوب الملائمة لأن استقامة وقوع الفعل بدون الاستقامة حيث
 متوخ إذ لا يدخل الاستقامة في وجود الفعل عنه حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل أنه

(قوله أقول أن كان الخ) عاكة بين الحسي الخيالي والقاتل للذكور لكن الظاهر أن للذي هو الشق الثاني الأول هو الحل على الأول يكون المقصود من قوله والاستعانة مع القتل مجرد إرد على الجسم والحصول على الثاني يكون المقصود بيان للذهب الحق مع نفسه إرد أيضاً (٢٩٨) والاستعانة بقرير للذهب ثم من الاستعانة برة مذهب الغير على أنه لا يثبت

أرد تعريفاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله) رعاية ظاهر قول الشارح (الخ) أودع لفظ الظاهر لاحتمال أن يراد من الوجوب الوجوب البادي بل هو الأولي بيان للذهب كما مر أفاء عبد الرسول (قوله) فقد ثبت تعليق القدرة بتقديرها قبل حدوثه أي قبل حدوث القدر ولا شك أن تعليق القدرة ببعض القدرة قد ثبت وجود القدرة قبل القتل الذي هو المقصود (قوله) وهذا ظن غير وكاك (قوله الخ) يمكن أن يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتبعية بالمثل لها كذا قولنا الشارح على أن المثل اشتمل على العين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني إسرائيل على منكبه أي عينا فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عينا ويمكن أن يقال المراد من المثلة في قوله

قد عرفت آتياً أن الاستعانة بعدم إما علة عادية أو شرط مادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها مائة أقول أن كان للذي أن الاستعانة يجب أن تكون مع القتل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزائياً لأنه لو جعل تعريضاً أيضاً يدل على أنه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يلتزم الانتعاق تقديمها مطلقاً وإن كان للذي أن الاستعانة تكون مع القتل بطريق جري العادة فلا حاجة إلى جهة الزائياً ولعل الحسي حله على الأول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح وإفتا كانت الاستعانة عرفاً واجب أن تكون مقارنة للقتل لعدم بناء الأعراس (قوله) فلا تقضى بقدره أمه تعالى الخ) أي حينئذ كانت مقارنة القدرة الحادثة عليه على الانتعاق بناء الأعراس لا يرد التقضى بقدره أمه تعالى وتقرر التقضى أنه لو كانت القدرة مع القتل لاتبه لزم حدوث قدرة أمه تعالى أو قدم مقدوره إذا الفرض كون القدرة مع القتل يلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما محالان بل قدرته أزلية أجماعاً ومشقة في الأول مقدوره أنه قد ثبت تعليق القدرة بتقديرها قبل حدوثه ولو كانت متممة في القدرة الحادثة لشكت متممة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح التوائف وحاصل الدفع أن القدرة الحادثة هي سابقة لأنها من الأعراس وهي متممة البقاء والأثر في قيام المقتضى يلزم عن ما مر فلو كانت قبل القتل يلزم وقوع القتل بالاستعانة بخلاف القدرة القديمة لأنها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقديمها على وجود القدرة على (قوله) ليست من قبيل الأعراس لأن العرض جارية عن الممكن يكون متممة بما تحيز شي آخر والصفات ليست كذلك (قوله) حاصره أنه ليس في وجود المثل الخ) على حاصل الجواب أنه لا يثبت الشيخ الأشعري أن القدرة مقارنة للقتل سواء سبقها أم لا وليس في وجود المثل السابق داخل في فعله حتى يرد أن عليه أن يدل على وجوب للمقارنة لا على أن لا يوجد قبل القتل لجواز أن تكون باقية بتجدد الأمثال على ما عود مذهب في جميع الأعراس فتكون قبل القتل مع للمقارنة لا بتجدد الأمثال فلا يلزم وقوع القتل بلا استعانة (قوله) وفي بحث الخ) حاصره أن في المثل السابق داخل في دعواه إذا منعها أن لا قدرة قبل القتل ومذهب للمقارنة جوازها قبله حيث قالوا أنه لا بد من مثل القدرة سابق على حصول القتل ولا يلزم تكليف الحاجز على ما سطره فالزاع بين الفريقين في أن القدرة قبل القتل أم لا قال في التوائف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع القتل ولا توجد فيه وقالت للمقارنة القدرة قبل القتل قسم من قال ببنائها حال القتل ومنهم من عده وبها ظن وكاك قوله لا بد من مثل سابق والأولى أن يقول لا بد من قدرة سابقة لأن وجود المثل أمه هو عند بعض المقارنة فالتأخير بين القدرة باقية حال القتل بتجدد الأمثال وأما عند من يقول ببقائه حال القتل وهو يثبت بقاء الأعراس فليس عنده مثل سابق بل هي القدرة التي يمتد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله) يرد عليه أنه يجوز أن يكون الخ) حاصره أنه إذا يلزم قيام العرض والمرض لو كان

ومضى للمقارنة الفرق الأولى فقد لا كتنا الفرقين والى ما ذكرنا أنتم فقطد الزكا كذا أخذنا وليد أن التبيين الأمر الخيالية التي كتبها للولي الحسي كانت فقط لا لا بد الخ على حجة التليل ولكن الشيخ الحاشرة في نظره لا فقط لا لا بد يزعمه لا الثانية الماطلة ومناحا ليس حدي للمقارنة أنه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها عليه فغير

(قوله ليست مساوية القدرة الحادثة الخ) لا ينبغي أن مقصود الفاعل من قوله مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحائض على السواء دفع ما يثقل السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام المرض بالمرض ولا شك أنه لا يلزم ذلك على شيء من الحاديين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٣٩٩) الحاديات أمورا اعتيادية أو أمورا

خارجية أو لا يخلو ما نفرض
الامر بإحداثها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً قائم قسم الوجود الممكن وأما
أما كان أمراً يمتنع العقل ويمنعه من غير أن يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة
كالمسوخ فالنفس الكلية التفاضلية من حيث استحالتها في وجودها ولو يتعاقب الأفراد والأمثال
نفس واحدة وليس المرسوم أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا ينبغي قال بعض الأفاضل هنا البحث
مندرج في النظر الذي ذكره الخارج بقوله وفيه نظر لأن حاصل قوله أنه يجوز أن يتحقق الفعل في
الحالة الأولى لاقتضاء الشرط الخ أنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في
الحالة الثانية وامتناعه في الأولى تحكماً لحواجز أن يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث
وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام المرض بالمرض أو غير ذلك من الأمور
الاشارة التنبؤية أقول أن قول الخارج مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحائض على السواء
يتناول ما ذكره لأن القدرة الزائدة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
الأولى لعدم كونها واحدة فالظاهر أن الخارج أراد أنه يجوز أن تكون الحادثة في الحالة الثانية أمورا
خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام المرض بالمرض فأمل (قوله وهو الامام الرزائي
الخ) قال في التوافق قال الامام الرزائي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الاعمال المختلفة
ولا شك أن سببها إلى الفاعل سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجيبة لشرائط التأثير
ربما ولا شك أنها لا تتصل بالفاعل بل هو التنبؤية إلى كل مقدور فيها والتنبؤية إلى الآخر
لاختلاف الشرائط ومع الفعل وتصل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجيبة لشرائط
التأثير والمتميزة أو أدوا مجرد القوة فلا زعم (قوله إلا أن الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده
على ما قال الامام الرزائي من أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال له
أراد بالقدرة القوة المستجيبة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع أن المراد بالتأثير ما به الكسب
بأن يكون المراد القدرة المستجيبة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو متفارة مبدء
فيعاطف مذهب الشيخ وحاصل الحاصل أن القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أي بسببها
كما هو رأي المتزلة أو بها أي متفارة لها كما هو رأي الشيخ متفارة لفعل غير سابقة عليه وبدون
ذلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآدمي الخ) أي وضع في كلام الآدمي أدب القدرة
الحادثة من شأنها التأثير وأما لم تؤر بالعدل لأن مشقتها وقمت بقدرتها على أن لا يتبين
قدرة تامل لكلمات كافية في التأثير وجيزاً لا شك في صحة ما ذكره الامام الرزائي ولا حاجة إلى
تعميق التأثير لما به الكسب كما لا ينبغي (قوله بمعنى تبيينها في التميز) أي نفس التمييز بهذا لأن
الفعل لا يتبع قيام المرض بالمرض إنما يفسره بهذا المعنى فمن قال الأول أن يقال معنى اختصاص
القائمة بالتبوت أو التبية في التميز لم يأت بشيء (قوله ولا يفتن الخ) أي وإن لم يتبع قياها ما

دفعاً لتعمك الالتزام من جعل أحدهما فقط لنا للآخر لكن التالي كلاب إذا العلماء متفقون على جعل لبقاء لنا سواء متلاذون
الكنس لا تقدم منه ثبوت أنه يتبع قياها ما يخل بل القاطبة أحدهما فقط فانا الفترة يكون أحدهما فقط فانا يخل ولا يلزم التحكم
من جعل أحدهما لنا للآخر لأنها ليسا متساويين من كل وجه

(قوله سادسة) لان أصل
للهي كان اثبات صحة تفسير
الاستعانة بسلامة الاسباب
وقد أخذ في إثباته قوله
والا لم يصح تفسيرها بسلامة
الاسباب فثبت ان قولنا ليس
استثنائي ونع فيه التلويح
والتقدير لكن يصح
تفسيرها وهو عن الله
لأنه كروا في صحة التفسير
لكن لثبات أن يقول منع
كون الاستعانة صفة ذاتية
ليس منحصرأ على هذا
الاستثنائي قوله والا لم يصح
تفسيرها بسلامة الاسباب
أذ يجوز أن يستند للمع
لأنه كور إلى بدعة عدم
الفرق بينها بالأجمال
والتفصيل ويقول للمانع
لأنه في الاستعانة وصف
ذاتي ليس بصفة لان الفرق
بينها وبين سلامة الاسباب
الأبوالاجمال والتفصيل ولا
شك في أن السلامة وصف
أضافي فتكون الاستعانة
أيضا كذلك فإذا استند
المع إلى هذا التفسير ثبت
صحة التفسير وبه الكلام
وإذا ثبت صحة التفسير فله
أن يستند للمع لأنه كروا في
ذلك الصحة أيضا وجب
لا معاصرة على شيء

بالل إلى جاز قيامها معاً بالحل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باني أولى من
البيضاء بأن يقال البقاء أسود (قوله وزجه الصورة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الأمرين
تفاضل يعمل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه خصوصية
للتقدمين الأولين لأنه قد مر ذكرهما في التشرح (قوله بين أن فكلف وصفاً أمثالياً الخ) يعني
حاصل جواب التشرح أن فكلف وصفاً أمثالياً متشابه وهو كونه أسبانياً وآلة ساطعة عن الآلة
والعلة يبرهنه ثمة بلفظ جعل ذاك على الإضافة وتكون وصفاً أمثالياً متشابهة خصة وهي الاستعانة
وبمرثه ثمة بلفظ مفصل ذاك على الإضافة صريحاً وهي سلامة الاسباب والآلات (قوله وكون
الاستعانة وصفاً ذاتياً فكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب التشرح بأن السلامة مطلقة وإن لم
يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي فكلف كان الاستعانة وصف ذاتي
له لأن الكلف كما يصف بالاستعانة كذلك يصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح
تفسيرها بما غير ذاك كون الاستعانة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والاسماع لتفسيرها بسلامة أسبابه لأنه وصف
له بإخبار مثله ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالأضافي وإن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد
صحة حلها على الكلف لا كونه وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستعانة بذلك هذا مانع
بما طرأ على الكيل وفيه العليل وبعض من تصدى على هذا الكتاب جعل قوله وأما كون
الاستعانة وصفاً ذاتياً فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال
يعني أن الاستعانة والسلامة كلاهما وصفان أمثاليان لا فرق بينهما بالأجمال والتفصيل ولا سلم
أن الاستعانة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وثوباً ذو سلامة
أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا سلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لأن
سلامة الاسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل
الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير
ولا يعني مانعاً أما أولاً فلأنه حيث ذكره بمرثه قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه معاصرة وإن
أمكن دمه بالتكليف وأما ثانياً فلأن قوله وثوباً ذو سلامة أسباب الخ يصح كلاماً على السند الغير
للتأري وهو خارج عن قانون المناقشة على أن المعنى المذكور لا يضر لأن فيه تعليم صحة تفسير
الاستعانة بسلامة الاسباب فلا حاجة إلى دمه وإنما ثالثاً فلأن أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما
لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أنزهه من الأفاضل الخ) أراد به
السيد الشريف وحاصل التأويل أن القوم وإن فسروا الاستعانة بسلامة الاسباب إلا أنهم لم يراعوا
في ذلك أنه يقتضوا معناه الصريح بل ما يهيم من أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتدوا على
تقدير أن الاستعانة صفة الكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يفيد ما ذكرنا في تفسيرها معني
هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل
وصف ثلثي أمثالي مثله مثل قولنا الدلالة لهم للمعنى من الغلبة وزيد قائم بأهله والمعنى مطابقة الواقع
إليه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشيته شرح التلخيص وقد سبق منه في قوله مطابقة
الواقع إليه فتذكر (قوله تحرر اللسان الخ) أي تحرر على التراجع على ملو رأي المحققين في حكم

عن امام الحرمين والامام الزلي جواز التكليف بالحق بل الوتوع مستلزمين كما ذكره الحنفى قوله
 وقد يقال ان ما لم يلق قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى قدس سره واما بيت
 تصريحه به وذلك لاسان الاول انه لا تأثير لندرة العبد في افعاله تعي غلظة الله تعالى ابتداء
 وانما ان القدرة مع الفعل لا تبه والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس
 حتى لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليفات عند تكليفها لا يعلق على ما يند كره الحنفى
 ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا التقصد اليه باختياره وان لم يعلق الله تعالى الفعل عقيب قصد
 والتكليف كما يستدل على سلامة الاسباب لا على القدرة الثالثة (قوله ما يتبع في نفسه) كاستخدام
 القدم وقلب الخفافى (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
 بالحكمة كالحيازة الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لا يعلق به التكليف كسل الحيل والقيام
 الى العبد (قوله لكن تعلق بمدى علة تعالى الخ) فان ما علة الله وأراد عدمه استمع وقوعه وان
 كان ممكناً في نفسه فاستمع بذلك تعلق القدرة بالحكمة (قوله فلا يلزم لا يجوز الخ) أى التكليف
 بالمتبع لكان لا يجوز ولا يقع اشتراك من الخائفين من أصحابنا بل على تجوز الاماين على ما مر
 واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمتبع لكان مستدعي الحصول لذ لا معنى لتكليف
 الا الطلب واستدعاء الحصول واللام باطل لان ما له فرغ تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذا لو
 تصور تصور شيئاً وبزعم منه تصور الامر على خلاف ما عتق بان ما عتق تساقى بغيره والا لم يكن
 عتقاً فانه وهذا كصور الارادة بأنه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ما عتق لان كل ما عتق
 يزوج ليس بأرومة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر المسمى (قوله والثانية لا تتبع اشتقاق الخ)
 بعبارة الآيت والاستبراء قل الله تعالى لا يتكلف الله تعالى الا وسماً (قوله يجوز هذا الخ)
 الجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف المادة فان قيل يجوز تكليف
 الجلاء وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجلاء ليس عملاً لتكليف لعدم فيه اشتغال بخلاف العبد
 (قوله والثالثة يجوز وضع الخ) فان من مات على كفره ومن أخره الله بعدم افعاله بعد ما عتق
 اجاباً ولو لم يقع التكليف به لم يعد ما عتق (قوله فهذا توجيه الخ) بين ان قولنا التكليف بما
 تعلق حله وارادته بعدمه واقع توجيه ما قبل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى وليس
 لقرار ان التكليف بالمتبع لانه لا يؤيد الا يمكن من العبد واقع عند كره وهو مخالف لقوله تعالى
 لا يتكلف الله تعالى الا وسماً وبعبارة الاستبراء (قوله ومن لا يطاق به لا يند الخ) دفع ما
 يزعم من أنه اذا كان مراد الاشعرى ما ذكر فلا معنى لاختلاف فيه فان وتوع مثل هذا التكليف
 متعلق عليه وحاصل الدفع ان من لا يطاق يتووع تكليف ما لا يطاق لا يند هذه للزنية أى للزنية
 الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظراً الى انه يمكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الخ)
 أى قد يوجه ما قبل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله
 يكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاجاب (قوله بما يمكن في نفسه الخ) بين ان لقرار جزمه ما عتق
 في الوصع للزنية الواسع للزنية قوله وبما الزناج في الجواز فان الزناج انما هو في جوازه اذا
 التكليف بالزنية الاولى لا يجوز اشتقاقه وبالزنية الثالثة جائز وواقع اشتقاق (قوله وقد أن تأخذوا)

(قوله وقد نسب ذلك)
 أى الجواز والوتوع (قوله)
 وذلك الخ) أى الاشتغال
 المذكور من شك لا حق
 أصلين ذكرهما الشيخ
 (قوله لا تأثير لندرة العبد)
 الخ) فاما ان يمكن ما تأثير
 في قوله فالتدبير فكأنها
 لو كانت معدومة يلزم
 تكليف الخلق فكذلك اذا
 كانت في فترة للعدم (قوله)
 لكان أى ذلك للتجرب
 فتدعى الحصول على صفة
 اسم للمقول ذلك ان تجمع
 الضمير الى التكليف
 فتدعى على اقتباس القائل
 لكن شرح المختصر ليس في
 الاول حيث قال لكان
 للتجرب مستدعي الحصول
 (قوله لا يند الخ) قال
 الزناج الى هذه للزنية
 الثالثة لا يطاق عدم دعاه
 فالشيخ على الاول مدخله
 على الثاني حصر ما
 لا يطاق في المرتبة
 الاولى

(قوله كلا القولين) مما تخرج ثم عدم التكليف بما ليس في التوسع متفق عليه وقوله أيضا التراجع في جواز (قوله) أن يكون الحكم بعدم التراجع (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله) والتراجع في الجواز (الذي هو مفهوم

القول الثاني) قوله فكنا الحكم بعدم الخ يري ان ما ليس في دس البديع حكم عليه يمكن أحدهما عدم وقوع التكليف به بالأطلاق وأنها التراجع في جوارزه والحكم عليه الذي هو ما ليس في التوسع علم يشمل الراتب للثبوت فيجوز أن يؤخذ ذلك مطلقاً والحكم عليه بالحكمين المذكورين لا يستلزم ثبوت ذلك الحكمين جميع مراتبه بل يجوز أن يكون الحكم كذلك كونهما باجبار بعضاً أم لا للثبوت الواسطي (قوله) في المقصود أموره يجوز الحكم على الإطلاق ولا يستلزم ذلك شموله جميع أفراد (قوله) تأمل يمكن أن يكون وجهه أنه ليس في كلام الرب وقع الإيجاب السلبي بهذا الوجه أم لا أن يكون قيد شيء لأن في ذلك شيء إيجاباً كلياً ووقع ذلك الشيء القيد بالإيجاب السلبي ويكون لذلك ذلك الرفع وقع الإيجاب السلبي في ذلك القيد

أي أنه أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالثبوت الواسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم التراجع وبالأطلاق في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم التوسع وشمول الأفراد لأن الإطلاق موضوع لحصة من الحقيقة عند حلص كبره من غير تعيين ولا شمول إلا يرى أن من قال أعلم وجلا وأ كس وجلا لا يستلزم الأمر بإعلم جميع الرجال وأ كسهم فكنا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يعلق وبالأطلاق في جوارزه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والحاشي للتدقيق جمل الضمير في قوله ذلك أن تأخذها إلى الاستكناين وقال ذلك أن لا تقيد الاستكناين أم لا يمكن في نفسه ولا يمكن من البعد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول للشيء لأنه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من البعد لأنه خارج بقرينة قوله وأما التراجع ولا يعني أنه لو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله) وقد قال أن أأحب الخ) يعني أن أأحب كلف بالإيمان والأيمان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم عيبه به من عند الله تعالى ومن جهة العلم عيبه به أن أأحب لا يؤمن به ولا يصدق فيما أن به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وأن يصدق في أن لا يصدق وأنه حال لأن الإيمان الشخصي بأمر علم في بطله خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصداقاً كان علماً بتصدقه علماً ضرورياً فلا يمكنه حيداً التصديق بعدم التصديق لأنه يبعد في بطله خلافه وهو التصديق بل يكون علم بتصدقه موجباً لتكذيبه في الأخبار بأنه لا يصدق فينبغي وقوع التكليف بالثبوت الاول أي التمسك لأنه فضلاً عن جوارزه (قوله) وفيه بحث لأنه يجوز الخ) يعني أنه إذا يبعد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي جعل له ويجوز أن لا يعلق الله فيه العلم بالمعنى فلا يبعد في نفسه خلافه فيجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصدقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالتمسك لأنه علم أن خلق العلم بالمعنى ضروري لا يتطلف عنه عادة فهو متمتع عادي فيكون من المرتبة الواسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالثبوت الواسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به والأفتاء أيضاً أن هذا الجواب أصح يتم لو بين استحالة أن يصدق في أن لا يصدق بأن الإنسان موجود في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين أن تصدقه في الأخبار بأنه لا يصدق في شيء الإنسان موجود بما جده به يستلزم عدم تصدقه في ذلك الأخبار أيضاً ضرورة أنه شيء بما جده به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي التصدي وعكس الجواب عن هذا التفرع بأن الإیمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم عيبه به وسنرى لا يؤمن به نزع الإيجاب السلبي لا السلب الكلي فلا ينافي التصديق في هذا الخبر تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة القضية إشارة إلى ما ذكرنا من التناقضات (قوله) والذي يحسم مادة القضية (٢) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح اللواقف وحاصله أن الأيمان الاجالي في حقه غير مستلزم للحال أما الحال هو التثني ووجوبه مشروط بالمعنى التفصيلي والتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم لمحال أما يكلف به أم لا علمه ووصل إليه بخصوصه وهو متنع ومع الله تعالى وإشارته فترسول لا ينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه أن يكون القيد والتقديرين للمفهوم من قبل واحد ويمكن أن يكون وجهه أن الإيمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الأشخاص تدبر

(قوله فهو كقوله تعالى شوح الخ) يعني ان المقصود اعلام التي بحاله (٢٠٣) حتى يأس من ايمانه ولا يكد

ظنوه في غصبل ايمانه
(قوله لا يثنى كونه
مكتسباً) قال بعض
المحققين وثوقه والحق
ان مباشرة السبب لا يتعقب
السبب بقرينة مباشرة
السبب فكما ان عدم
تسليم السبب من عدم
حصول السبب بعد
المباشرة لا يتعقب مقدرته
فكذلك عدم التمكن من
عدم حصول السبب بعد
مباشرة السبب لا يتعقب
مقدورية السبب له
وقال أيضاً القول المكتسبة
مقدورة عدم مع انه لا
يشك من عدم حصولها
بعد النظر (قوله وبعد
المباشرة لم يتحقق الخ)
يعني هنا الذي ذكرنا من
تسليم ترك امتداد للتوابعات
حين مباشرة أسبابها انما
أريد عدم التمكن حين
مباشرة أسبابها ولو لم يرد عدم
التسليم بمباشرة أسبابها
فتقول تسكن ترك الامتداد
بعد مباشرة أسباب
للتوابعات للشدة غير
متحقق في أمثال المباشرة
للمتددة أيضاً أي كما غير
متحقق في التوابعات للمتددة

فهو كقوله تعالى شوح عليه السلام ان يؤمن من قولك الا من قد آمن الآية ولا ينبغي ان
هذا الجواب انما يدل على التبيين عن الوجود لان الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه يمكن والحق
بالتسليم يمكن (قوله وفي اختلاف الايمان بحسب اختلاف الأشخاص) وهو مستبعد جداً لان
الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص (قوله لو صح هذا التفرع الخ) ما ذكره
الشارح بقوله وحلها قضى تعصبل منع للاستلزام وما ذكره المحقق قضى اجمال وخاصة ان دليله
يجب مع مقدمته باطل لانه قد يتحقق الحكم في مادة مثل أي لم حيث وقع التكليف بالايمان
فغضاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال له لو كان جائزاً لما ازم من فرض وقوعه محال
لكنه يلزم انه يستلزم التكذيب في كلام الله تعالى حيث أخبر به بأنه لا يؤمن (قوله مع انما لم
بالضرورة الوجوبية الخ) دفع لما يوحى من أن الذي أن لا يؤمن من التوابعات بمكسوبة اليد
والله لا يثني على التوابعات الغير اقامته بحمل القدوة وأما التوابعات المتأخرة عنها فلا كاد
الحاصل بعد النظر القام بمعه والام الحاصل من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك وحاصل المنع
انما لم بالضرورة ان حالاً بالقبلة الى التوابعات الخاصة فيها فكانت بالقبلة الى التوابعات الخاصة في
غيرها في أن ليس شيء منها مقدوراً ان لا يشك من عدم حصولها بل أنه لا اكتساب في جميع
التوابعات (قوله يرد عليه ان عدم تسكن اليد الى آخره) خاصة ان أريد بعدم التمكن من عدم
حصولها عدم قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو شوح وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب
حصولها فليس لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا يتعقب كونه مكتسباً فبعد ألا يرى ان قل
اليد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الأداة والقدوة مع أن اليد مختار
فيه فكذلك في التوابعات قال القاضي المحقق يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أمثال المباشرة
للمتددة زماناً والتوابعات للمتددة زماناً وخاصة انك أنا ضربت امثالاً حتى حصل فيه أن عند زماناً
فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضرباً متدداً زماناً فانك
انما أوردت ترك مباشرة هذا الضرب المتدداً زماناً فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه
لا اكتساب فبعد في التوابعات للمتددة زماناً اذ هي ليست قائمة بحمل القدوة وانما لا يتسكن اليد
من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أمثلة الاختيارية للمتددة زماناً فانها قائمة بحمل القدوة مع أن
اليد يشك من تركها في شأنه وفي كل هذه التوابعات الغير للمتددة اذ لا قابل بالفعل أقول
ما ذكره كلام أودع من لسان التفتيش لان التمكن على ترك امتداد التوابعات للمتددة متحقق
حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لما يمكن على أن تضرب ضرباً شديداً فيحصل
أن تمت أو حتماً فيحصل لم تمت وبعد المباشرة غير متحقق في أمثال المباشرة أيضاً اذا بعد تحقق
الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب تمت وعلى عدم التسليم بعدم القدرة على امتداده لا يدل
على أن لا يكون غير التوابعات مكتسباً ومقدوراً كما لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لحاز أن
يوت الخ) اذا على غير عدم القتل لا تقع بوجود الأجل وعدمه فلا قطع بالوت ولا بإلحاق
(قوله من غير قطع بامتداد السر الخ) على ما ذهب اليه جهور الفرة من أنه لو لم يقتل لقات الى

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب للمتد لاقتد الخ وما كان لخالل المحقق ان يقول ان الالاف الاختيارية مطلق القتل الاختياري
لانها الاختيارية للشدة انما يرد قوله وعلى قدر التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله) عمل غفوق ذلك في حق (٣٠٤) التتول قال القائل الغشي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقل

قلت البتة في ذلك الزمان
وهو مذهب أبي الغليل
وكانوا يقولون مثل جليزان
يموت في ذلك الزمان وإن
لا يموت وهو مذهب أصحابنا
فأعرفت أنه قال الفاضل
بعد الرسول وأنت تعلم
أن كون الأجل بحيث
لا يحصى عنه ولا تقدم ولا
تأخر بأبى عن التردد فيه
بل جاز أن يموت في ذلك
الزمان أن لا يموت فالصواب
أن هذا ليس متعلقاً على
مذهب الأصحاب كالأ
يقضى له تيسيراً (قوله) على
مط قوله (لم) يعني ذكر
استدلاله على الباطنة
فيها هو المقصود من ذلك
للمدح كعدم الاستطاعة
على تغيير أصلاً ما نحن فيه
وعدم ترك الكتاب شيئاً
أصلاً في قوله ولا وطب
ولا يابى الآية وعدم
التكلم بشئ أصلاً في قوله
فأرود على سيده ولا
يضله والوارد بالسواء
الطوبى للشركاء واليهما
الطوبى للمحسن (قوله)
فلا يرد (لم) وجه عدم
الزور إذا لم يحصل
يقط للنسب بدون ذكر

استدأه أمد هو أجله ولا قطع بالوالت بدل القتل على ماذهب إليه أبو الغضلب منهم قاته قالوا لم يقتل
لمسك بدل القتل وحسب بأنه لو لم يمت لشكنا القاتل قاطبة لأجل قنطرة الله تعالى في علمه وهو
عالم والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحسبنا لا يثبت على
كذا في شرح القواعد (قوله أي في برصه إليه) يعني أنه تعالى لما أقدم القاتل على قتله قد
شيع عليه الأجل ولم يبرصه إلى أجله ففسد القاتل في يوم برصه وراجع إلى الله تعالى لا إلى القاتل
على ما زعم القاض الحنفى حتى يرد عليه ماقله من أن تنصير بقوله في برصه يعني على أن يكون
جبراً للنصر حكماً إن القاتل قد قطع عليه الأجل لكن الوقوع في أكز السخ أن الله تعالى
قد قطع عليه الأجل وحسبنا لا يوافق قوله فهم أي القنطرة والمراد أكزهم لما عرفت من خلاف
أبي الميزيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالأجل الصفائح الخ) للقصود من هذا التحرو
بين الفرق بين مذهب جمهور القنطرة وأهل السنة ودفع ماقله أنه إنما كان الأجل زمان بطلان
الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وأن قيد بطلان الحياة بأن لا يبرص على فعل من
الصيد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف لشكنا الخلاف لفتناً على ما رواه الاستاذ وكثير من
المحققين وتقرر الجواب أن المراد بأجله لشكنا زمان بطلان حياته بحيث لا تخلى عنه ولا أقدم
ولا تأخر على ما يذهب إليه قوله تعالى «فأجابهم أجلهم لا ينشأخرون ساعة ولا يستقدمون» ورجع
الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم للمقوم في حقه أنه أنزل مات وإن لم يقتل يعيش الخ
كذا قرر السؤال والجواب في شرح القواعد وأمله جواباً باختيار أن المراد زمان بطلان الحياة
في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماضيه وقدره بطريق القطع وحسبنا يصح حملاً للاختلاف لأنه
لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن الضموم لجواز أن يقع بتقديم موهة باقتل مع
تأخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قاتل لا يستقدمون الخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون
مستوفى على قوله إنما أجابهم على الجزاء في أي الأكل أملاً بمجانج قائلهم أجابهم لا يتأخرون عنه
ولكنه أوجب لا يستقدمون عليه وهذا هو المقصود ولا يخفى أن ما قلناه في قوله لا يتأخرون قطاً بالشرط
حيثما ذهب علمنا وإن صرح مع أن التبادر إلى فهم السليم أن يكون مستوفى على لا يتأخرون وقال بعض المحققين
أن قوله لا يستقدمون صلب على قوله لا يتأخرون وأما سبحانه وتعالى به بذلك على أن عدم جرم الأجل
كما يتبع التقديم عليه بأفسر مدة في الساعة كذلك يتبع التأخير عنه وإن كان الثقل تحتها فلا وذلك
لأن خلاف ما قد مره الله تعالى وطه حال والجعل بينهما عدماً بما ذكره كالصاع بين من يدوف القوة
ثم تلب منه حضور للوث ومن مات على الكفر في لقي القوة عنه في قوله تعالى «وليس للقوة
فقرين يصلون البيت» الآية ولعل هذا ما أراد سلاكر في حواشي شرح التلخيص أنه صلب على
الجزاء يدل على أن يكون مني قوله لا يتأخرون ولا يستقدمون لا يستقدمون تقيراً على تعطى قوله
تعالى «ولا وطني ولا يابى إلا في كتابي» ومن هذا الباب قولهم لك فارد على سوادوا
أيضاً فلا يرد عليه ما قلنا فاعلم الحنفى أن حجة أن هذا للمنى شامل في كل الجزاء بدون ذكر
قوله لا يستقدمون والمضى أنه مستوفى على مجموع الشرط والجزاء على معنى المشهور (قوله قاتل
للمتة يعني الخ) يعني أن القنطرة ادعوا الضرورة في هذا للشيء وقالوا الاستعدادات للذكورة

قوله ولا يستقدمون والألماء ورد في الكلام عنه

في رأيا تنبهات فاعلان الشارح فقد الحجة على قبحهم حيث قال احتجبت بطريق الاستدانة
لكنونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه الشارة الى استدلالهم في انشاء الضرورة وما ذكره
القائل المتي من أن من ادعى الضرورة من المنة هو أبو الحسين ومن تابعه وإن الجمهور كانوا
يقولون بأن الشقة استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجبت الخ مني على مذهب الجمهور من
المنة للاسجة الى أن يجعل لهذا الاحتجاج مجزأ عن التيقه ليس بشي لان المنة فالحجة
ادعوا الضرورة في تولد موت للقول من قبل القائل بل في سائر التولقات قال في شرح
التواضع قالوا انه لو لم يقتل لماضى الى أحد هو أجله وادعوا فيه أي في تولد من قبل القتل وشأنه
لو لا القتل للضرورة كما ادعوا في سائر التولقات والتلفعا عند انتفاها انتهى واختلاف انتهى فله
بين أبي الحسين وغيره من المنة أيضا هو في كونها مستندة الى العباد لاق كونها متولقات من
أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها قبل العبد وجوب المنة يستدلون عليه وتامة بـ
أرويش يقول أنها حوادث لا تحدث لها والظلم كلها من قبل الله تعالى لامن قبل العبد الى غير
ذلك من الاختلافات لهذا كونه نيا بينهم في ما ذكره السيد الشريف في شرح التواضع (قوله)
يرد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن القنوم من تحرير عمل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
يصل فيه الحجة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف أيضا هو في تحققة
في للقول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أربعم مثالا وآخر سبعين قبل عليه ليس
محصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعم على تقدير سبعين على تحدر حتى يلزم تعدد الاجل
بل غصه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم وتأخر عنه لعله بأن مائة نصير سبعا
ثلاثين نصير مع أربعم يستحقه من غير مائة سبعين (قوله) ولزاد الزيادة بحسب الحسب
والبركة الخ) يعني أن المراد بأن المائة زيد في العمر بأنها زيد فيها هو التقصود الامم من العمر
وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تشكل النفوس الانسانية فيوزر بالمعانة
الابدية (قوله) فله عطف المنة الساعة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
عم الله تعالى أنه يموت فيه وتنتهي فيه أجل واحد عند غير الكمي الا أنه لا يتقدم للولت على الاجل
عند الاشارة ويتقدم عند المنة وقال الكمي أنه متعدد أحدهما القتل والثاني للولت وللقول
ليس بمتعدد بناء على أن القتل قبل العبد والثول لا يكون الا قبل الله تعالى أي مقوله وأمر
حده (قوله) أي يشار له الخ) فسر الاكل بالثول ليتناول التنزوب أيضا (قوله) وقد بصره الخ)
أي قد بصره فزرق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من
اللقومات واللحريات والملبوسات أو غير ذلك وهو الشريف الثول عليه عند الاشارة (قوله)
فصل هذا الخ) أي فصل هذا الشريف يلزم أن يكون الدوازي وزنا لانه بما ساقه الله تعالى فانتفع
به (قوله) وفيه) أي وفي جبلها وزنا بعد فاته لإفلاق مغرية في البرف أنه مزوق وبزمن يأكل
شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينتفع به أحد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالأكل
(قوله) وبوافقه الخ) أي يوافق هذا الشريف قوله تعالى «وما رزقناهم يفتقون» فانه يجوز أن
يكون الانتفاع به من جهة الأخلاق على الغير بخلاف الشريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يشار له

(قوله) وقد تقدم عند المنة

بناء على ما من أدلت

الاجل الذي لا يهيم عنه

ولا يخدم ولا تأخر الذي

هو عمل النزاع ليس مستقلا

في للقول عدم جمع تحقيق

للولت فيه (قوله) أن

مقوله) أي لانه يمتنع

قبله بما قبل شأنه (قوله)

لانه) أي العلية بمقتضى

الشارح

(قوله لكونه بسدد) أي لكونه للثقل للذكور بسدد أن يكون رزقا قبل الأناث (قوله يندفع بإحاطة الحبيبة) لا يعني أنه لما حل للملك على (٣٠٦) من الجمل ملكا يعني الإذن في التصرف التبرع يكون فقط بملك

لا يمكن إقائه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق للملك الأول إطلاق الرزق على الثقل بجزء لكونه بسدد (قوله والاغتناف الخ) أي وإن لم يكن لذلك الجمل ملكا يعني الإذن في التصرف التبرع خلا تصرف الرزق عن معنى الإغتناف إلى أنه تعالى وهو منبر في مفهوم الرزق خديم أيضا كما سيجي في الشرح حيث قال ومن هذا الاختلاف الخ (قوله غنينا يندفع بإحاطة الحبيبة) أي حين الأكل للزاد ما ذكر يندفع بإحاطة الحبيبة أي بملكه المليك من حيث أنه بملكه بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه يقتضي التصرف بمنزلة وخزيره إذا أكلها مع حرمتها فلها ملك كان له عند أبي حنيفة وجه أنه تعالى تصديق عليها إذا أكلها المليك مع كونها حرامين وأما قنا يندفع لانهما من حيث الأكل ليس بملك عند الشافعي غنينا يندفع بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الأحاديث أن الحرام ليس بملك عند الشافعي غنينا يندفع يقتضي باخر والخزير ظاهر لمدم كونها مملوكتين (قوله مع أن ظاهر قوله تعالى ومن من دابة الآية الخ) أما قال ذلك إذ يجوز أن يقال الزاد كل دابة مرزوقة أو يقل أن الحكم على الشكل على سيل يتلبيس لكنه خلاف الظاهر (قوله يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع أن الدواب لا تصور في حرامها ملك وكذا يخرج رزق السبيد والاماء إذ لا ملك لهم قال الحنفى للدق وإعني أن قولهم مالا يمنع من الانتفاع به أن كان للزاد يملكه مالكه وليستعاضا العقل يرد ما كوك الدواب عليه أيضا فلا وجه لتخصيصه بالأول حيث لا يصح قولهم وذلك لا يكون إلا حلالا لأن الدواب لا تصور في حرامها حل ولا حرمة على مافي للواقف الأول معنى قوله وذلك لا يكون إلا حلالا إن ذلك لا يكون بالصفة إلى المالك إلا حلالا بقرينة أن الزاد في رزق السبيد لاقى مطلق الرزق فيكمل رزق الدواب أيضا غنينا يكون مالا يمنع من الانتفاع به بالصفة إلى السبيد مقصودا على الحلال لامتناع فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أحجب عنه الخ) أي أحجب عن هذا الأغراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قدساق إليه كثيرا من التباحات ولم يمنعه من الانتفاع إلا أنه أعرض عنها واشتدلت بأكل الحرام بسوء اختياره وأما التنصيص عن التعريف الأول فغير متدفع حيث اعتبروا فيه الأكل (قوله على أنه منقوص من ملك وبما على الخ) أي من ذلك كرم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقة وهو يملك قوله تعالى • وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقنا • منقوص من ملك وبما على شيئا لا حلالا ولا حراما فلا يلزم أن لا يكون مرزوقة وهو يملك الآية للسكوة فها هو جوابكم من هذه المسألة فهو جوابنا عن تلك المسألة فإن قالوا لا لئلا وجود مثل ذلك الشخص فله قد انتفع بدم الجيش والمجبة والقوي الحيوانية فكذلك قول في مادة من أكل الحرام وهذا يقتضي أنها يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام ملوك حرمة غير مرزوقة الآية للسكوة على مافي شرح القاصد وأما إذا ثبت بكونه خلاف الإجماع قبل ظهور الشبهة على مافي المواقف فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضا فيه فوات مقابلة ما الخ) إذ لا مقابلة بين بين طريق الحق وبين وجدان السبيد خلا أو تسبب خلا وهو

بدون اعتبار الحبيبة حرجا على للملك وخزيره من التصرف بالصواب بان يقول غنينا يندفع خر السلي الخ بإسقاط ملاحظة الحبيبة من الين (قوله الأول معنى قوله الخ) حامل الجواب احتياط الفقيه الثاني لكن الحكم بملكه بوجه ذلك لا يكون إلا حلالا بإجماع بعض أفراد التنصيص على السكوت لا كما قاله التصرف على على حرمة فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم بالذكور ليس بإختيار ذلك الصوم حتى يقال لا تصور الملك والحرمة بالصفة إلى الدواب (قوله إذ لا مقابلة بين بين طريق الحق وبين وجدان الخ) لأنه يجوز أن بين طريق الحق لا حد يوجد ذلك الأحاديثي أيضا خلا بل السكوة كما كنت ثم أنه أشهر بقوله بين بين طريق الحق إلى أن من فسر الاختلاف بوجودان السبيد خلا أو تسبب خلا بفسر الهداية بين طريق الحق لا بوجودان السبيد

مبتدأ وحيلة يندفع ما ذكره القائل الحنفى من أن من قال أن الاختلاف بوجودان السبيد خلا يقول بأن الهداية ظاهر وجدان السبيد مبتدأ وحيلة لا خوات مقابلة الاختلاف بهداية أه وسيا من التلويح للتصريح بأن المشتري لا يقولون الهداية بيان

ظاهر مع أن الظهور من الآيات والمعلوم من الحوادث وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما عود نهديهم إلخ) وكذا الهداية مبنيان على الدعوى وبان طريق الحق في قوله تعالى وأما عود نهديهم إلخ لا يتأتى عنه على الحقيقة لئلا يمتنع على الهداية المسمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فإن استجابهم المسمى على الهدى على ما هو المشهور كشأنه عن عدم احتسابهم خلقاً وأما عود قدمواهم إلى طريق الحق وأوحى لهم سبيل الرشاد وبسراً لم يفتقدوا استجوابهم المسمى أي الكثير على الهدى أي على الإيمان (قوله ويجعل أن يكون إلخ) أي ويجعل أن يكون الهدى في الآية على منتهى الحقيقة ويكون للهدى وأما عود خلقاً فيهم الهدى فوجدوا واستجوابهم المسمى على الهدى فتكون الهداية خاصة لهم إلا أنهم تركوها بإزغادهم وأما فتا محتمل أن يكون المراد كذلك إذ لا دلالة لما في الآية ولا لإحداثها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم يحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية خاصة لهم واستجابهم المسمى كناية عن لولادهم بعد حصولها فلا حاجة إلى ارتكاب الجزاء والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً إلخ) أي ويرد على حقاً للهدى أيضاً أن الناس مختلفون في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبان طريق الثواب يتم الشكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام الدخ إلخ) يعني أنه يقال في مقام الدخ فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى الإيمان لكان مبنياً على دين له طريق الحق ولا مدخ فيه إذ لا مدخ إلا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الأفاضل لو أريد بالهدى الظاهر ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها المحقق لما لو أريد به اعتبار طريق الثواب من حيث أنه طريق الصواب فيها يوافقان لأن الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث أنه صواب بل هو محقق خلق الله تعالى وتدفع الاعتراضات الثلاثة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال إلخ) أي ما يقال أن البيان وإن لم يستلزم حصول الهداية إلا أنه يثبت الاستعداد التام لحصولها وهو قضية في نفسه فيجوز أن يكون للدخ باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بأن الاستعداد التام لحصول المقادير مع عدمه مضمون يقتضي عدمها فضلاً عن أن يكون مدحج (قوله وفيه بحث) أي في ما يقال في دفع ما يقال بحث لأن الاستعداد والممكن في نفسه قضية وللشبهة أنها هو باعتبار مقابلته لعدم الحصول وهذه المقابلة لا تنافي كونها قضية مستحقة لأن مدحج بها في حيد ذاته ويمكن أن يقال إن المراد بذلك أن يقال في مقام الدخ فلان مهدي أنه يقال في مقام الدخ الذي يقال فيه مهدي مهدي يعني أنه لا يفرق بين مهدي ومهدي في المدح مع أن بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهدي في المدح وحيث لا يردود لمنا البحث (قوله ثم الممكن إلخ) أي ثم يمكن أن يقال في دفع ما يقال أن الاستعداد والممكن في نفسه عام لكل فلا يناسب المدح وكونه كما أو غير تام أمر مهم غير مدح قدره حتى يجعل أن مدح بالهداية (قوله ولله تعالى أهدانا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لأن طلب الهداية متحقق بإشادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب إذ لا معنى لطلب الحاصل يلزم أن لا يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على المحتمل بالإية بأنه يقال في التفسير يقتضي الاعتدال أيضاً ضرورة أن الاعتدال حاصل خلق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والمحل على

طريق الحق وهو مؤيد
لا ذكرته (قوله وبعضهم
ليس كذلك) أي ليس
مبدأً فافهم شبه الهداية
عن بعض الناس مع أن
بان طريق الصواب نعم
أيضاً علم أن الهداية ليست
بمعنى وان طريق الصواب
والألسنة صحت فيها فهم
(قوله من حيث أنه طريق
الصواب) فينبغي أن يكون مال
السلام أن الهداية بيان
وأما هو صوابية فالتعريف
بان يوقع في علمه صوابها
ويؤيد هذا قول الشيخ جده
القاهر أن محط القادة في
التقيد هو التقيد

(قوله ان الجواب للذكور)
هو الايراد عن من مات مثلاً
ومثل الجواب للذكور
السؤال للذكور أيضاً في
انه انما هو على وجه من
يعتبر في الالفة جانب عم
الفة تعالى ولو زاده التولي
الحشي لمكان اول لكن
اكتفى بما سجد كرم من
قوله والامر في عدم
دور الاشكال انما هو انما
ان الالفة له عدم خلقه
او اماتته او سلب عنه فليس
عخصاً لا يبين في الالفة
الفرق لا يبين انما هو مستتر
عن زعم كلبا ومث فظهر
وجه التعيم في الحاشية
السابقة بقوله سواء اعتبر
جانب عم الله أو لم يعتبر
أفاده جداول رسول (قوله
فلا يكون بخلاف وسفها) ان
البحل والسف هو عدم
دعابة الحكمة كابدل عليه
قول الحشي الحياي تركه
لا يخل بالحكمة ولا يلزم
من ترك الالفة لشخص
معين عدم دعابة الحكمة
(قوله جزاء بما كانوا
يسألون) انظر هل يثبت
بهذا كون عدم المعرفة
أصل بالتبعية في الكثرة
(قوله ولو سلم كون عدم

المعرفة نفس لما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعرفة أو عن تثبت الدعاء عليها على ما يقول
سائر أهل السنة فلا يصح الحشك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع
ما يفيهم من كلام الفارسي من أن ما ذكره للتأنيخ مخالف وساف لما هو المشهور لأن ما هو المشهور هو
الفرق القوي أو القوي وما ذكره للتأنيخ هو للمنفى القوي فلا مخالفة بينهما (قوله انما الأصل الخ)
أي الالفة في الدين سواء اعتبر جانب عم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الأصل الخ) أي
بل الالفة في الدين الوجود والتكليف والتعريض قسم للمنفى أي التحريم فيه لكونه أعلى المزينين
(قوله وان اعتبر جانب عم الله تعالى) يعني أن الجواب للذكور انما هو على وجه من لم يعتبر في
الالفة جانب عم الله تعالى وقال ان من علم الله منه التكليف يجب تبرئته فلا يمان ونسب الجمان على
ما ذهب إليه معتزلة يصره وأما اذا اعتبر في الالفة جانب عم الله تعالى على ما ذهب إليه الجمان
وتأيدوه فكان الأصل في حق التكليف القوي عدم الملقق أو الامانة أو سلب العقل أنظر وعدم
دور الاشكال للذكور أجل هذا وأما ما ذهب إليه معتزلة فبأن من أن معنى وجوب الأصل
وجوب الاوفى للحكمة فلا يرد عليه شيء ما ذكره الحشي والفارسي وقد مر في صدر الكتاب
(قوله فتم قالوا الخ) حاشية ان للذكور انما تكون في الافعال الاختيارية وانما كان الأصل واجباً
على الله تعالى بحيث يستحيل تركه تعالى لاستلزامه البطل والقدح والمهل والمحل على ذاته تعالى
على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى له في مثل ذلك العقل ولا
منى لطلبه ان لا يمكن له تركه وأما قيد الأصل للقدور فغير المنفرد لهم قالوا الأصل للقدور الضمر
غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء العقل والتكليف والتعريض والتعريف والتعريض قسم للمنفى
له فان ذلك وان كان أصل له في الدين الا أنه مضر له ان لو كان يمتثل أن يعصى ويستكر فيعصى
في العقاب الا كره (قوله حاشية ان الأصل أمر لا يستوجب الخ) يعني لا سلم ان ترك الأصل
يكون بخلاف أو سفهاً لأن كل ما يضره التكريم الحكيم العليم بمواهب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة
وان لم يكن أصله بالتبعية الى البعد فلا يكون بخلاف وصفاً بل له دعابة لمصلحتهم وأما الأصل الى
البعد فغير واجب عليه لانه عرض حق الله تعالى فيجوز أن يضعه وان يضعه رعاية لمصلحة
أخرى (قوله قيل عليه المعرفة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الأصل لاقتضائه
الحكمة وانما هو على المصلحة لا بخلاف مذهب المعتزلة فتم أيضاً جواز ترك الأصل انما اقتضاه
الحكمة على مقال الزعترى في الكشف في تفسير قوله تعالى • ان تعذيبهم فاهم عبادك وان
تغفر لهم فاني أنت العزيز الحكيم • أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخروج عن حثمتك يعني ان عدم
المعرفة وان كان أصله بالتبعية الى الكثرة جزاء بما كانوا يسألون لكن ان تغفر لهم وتركت ما هو
الأصل بالتبعية عليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حثمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة
في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزعترى لا يدل على ان عدم المعرفة أصل حق تكون
للمعرفة ترك الأصل بسبب اقتضائه الحكمة وجوب عدم المعرفة ثم لا يدل على كونه أصل لانه
يجوز أن يكون لاجل استحباب الكثرة العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب السلمي وثابتة
الطبع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المعرفة أصل للمنفى كلام الزعترى وقوله ان تغفر لهم

للمعرفة أصح) بناء على ان وجوب عدم المعرفة يمكن أن يكون لاجل وجوب الأصل عليه تعالى لا لاستحباب فليس

فليس ذلك يخرج من حركتك إله على قدر أن قدر لم يكن ذلك هو الأصل لاكتفائه بالحكمة
 فلا يلزم جواز ترك الأصل ولا يلزم من ذلك أن تكون المنفعة في نفسه أصلياً لأن كونها أصلياً
 موقوف على وقوعها والوقوف على في حق الكثرة عديم فيجوز أن يستزم الحال المثل ولو سلم
 أن الأصل على قدر المنفعة أيضاً عدم المنفعة فلا يلزم له يلزم جواز ترك الأصل لأن يجوز ترك
 الأصل الذي هو عدم المنفعة على تقدير الحال الذي هو أن ينزله لم لا يتناقض كون ذلك الترك
 محالاً في نفسه فإن منفرة الكثرة على الله تعالى عديم وترك الأصل الذي هو عدم المنفعة
 متعلق به والمتعلق بالحال محال ولو سلم جميع ما ذكره في الكلام مع جهود المنفعة لا مع الاعتراض
 قال القاضي المحشي وقيل أن يقول ليس مراد ذلك الناقض أن في كلام الاعتراض دلالة على أن
 عدم المنفعة أصلياً كما فهم بل مراده أن الاعتراض جواز ترك الواجب إذا انقضت الحكمة حيث
 يجوز ترك غلب الكثرة إذا انقضت الحكمة فليس من ذلك أنه يجوز ترك الأصل إذا انقضت الحكمة
 تركه لا أن يترك فيها في كل واحد منها ترك الواجب بسبب انقضائه الحكمة وليس بمتاح لأن
 لا يلزم أنه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لحواله أن يكون له خصوصية بها
 يستعمل تركه فإن ترك الغالب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الأصل ترك واجب
 هو حق السيد فلا يلزم من جواز الأول جواز الثاني على أن في لزوم جواز الأول من كلامه أيضاً
 ردأ عن ما ذكره المحشي (قوله وهذا بحث الخ) أي في الجواب الذي ذكره القاضى بحث وهو
 أنه إنما يدل على أنه يجوز له ترك الأصل بناء على انقضائه الحكمة لكن لا شك أن ترك ما فيه
 الحكمة مع عدم الحكمة في الترك باطل وسنجد يستعمل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
 رعاية الحكمة ومنعها عما ينافيها لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يصح مادة الشبهة
 (قوله لعلهم إلا أن يقال الخ) أي انهم إلا أن يقال في دفع هذا البحث أن المراد بتولي الوجوب على
 الله تعالى أن وجوب الخصوصيات على ما يقوله المنفعة من وجوب انطباق كبرية الرسل وغلب
 العاصي وثواب للطبع والموتى على الآثام والأصلي لا في رعاية مطلق الحكمة فله لازم أن يسلم
 العلم بمراتب الأمور (قوله فليس منه انقضاء الحكمة الخ) يعني معنى وجوب الشيء على الله
 انقضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله أنه ليس
 منه استحقاق تركه الله الخ (قوله وجوبه لهم الخ) صاحبه أن هذا الوجوب بهذا المعنى عند
 المنفعة بين الوجوب الذي هو مطلق التلافة لاهم جيلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة فضلاً
 مستجلباً على الله تعالى فيجب لزوم الحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستجلباً وإن مع ذلك
 الترك بالشر إلى ذاته تعالى فيكون صدور العلم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرفه للعدل لازم فلهذا
 مذهب فلاسفة حيث قالوا يصح صدور العلم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى لكن طرفه للعدل لازم فلهذا
 تعالى لا إشكال على الصانع وانقضائه الحكمة وأما نحن معشر أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك
 ما يقتضيه الحكمة ولا باستزاده تنصاً لحواله أن يكون في تركها حكم ومصلح لا تنقطع عنها وإن كان
 يجب عليه رعاية مطلق الحكم وعناك بناء على قولهم بالحسن والقيح البشيين قائم لما قالوا أن
 ترك الأصل وانطباق العاصي وثواب للطبع قبيح عتلاً لا يجوز على الله تعالى حكماً
 المنفعة من أنه لو ترك ترك الاختلال بما يقتضيه الحكم والكل باطل فالقدم منه

انكسر الغالب وعدم المنفعة
 (قوله ولا يلزم من ذلك
 الخ) دفع بإبطال أن المنفعة
 كالأصل أصلياً على تقدير
 أن تنظر أي على تقدير
 وقوعه لمكانه هو الأصل
 في نفسه وقد سلم ما إذا كان
 عدم المنفعة أصلياً في نفسه
 حيث يفيد أنه يجب على
 يلزم ثبوت الأصلية في
 نفسه فثبت أن عدم
 المنفعة والمنفعة وهو محال
 وحاصل الدفع أن الأصلية
 في نفسه إذا تكون وتثبت
 بوقوعه ووقوعه محال فلا
 ثبت الأصلية للمنفعة
 غاية وقوعها عدم (قوله
 وأن كان يجب على الخ)
 يمكن أن ينشأ على اسمه
 الحكم فإن العلم هو الذي
 يتم علوه لا مورد الخير
 هو الذي يتم بمراتب الأمور
 والحكم هو الذي يسلم
 علوه وهو بمراتبها ومنازلها
 ومنازلها ولا يمكن القبح
 والفساد في حقه تعالى حيث
 رجوعها إلى العباد فتنفى
 حكم وجوب رعاية الحكم
 والتمام ودرجته والتمام والقدرة
 فتنفى فإن غاية حقيقة غاية
 كذا قال بعضهم (قوله
 وهذا) أي ما ذكره

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلاف به نفس مستحيل على الله فزعم مازم الفلاسفة من قبي الاختيار (قوله ويستدونه الى الثانية الاولية) أي يستند الفلاسفة ليجاد العالم الى الثانية الاولية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكل في الاول • قال ابن سينا الثانية احاطة علمه الاول بالسكل وعما يجب أن يكون عليه السكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمله فله الاول بكنية الصواب في ترتيب وجود السكل منيع ليقض الخير والجلود في السكل من غير انبات قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل اننا الوجوب بهذا الحق واسع الى القساسة اضطر متأخروا للمنة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يقضه البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرق الفعل والترك لازماً لقائه بحيث يستحيل العرف الآخر حتى يكون وجوبه الى مذهب الفلاسفة كما في العبادات قائماً فمما جاز ان جاز أنحد ما يقبل دعماً وان جاز ان يقبل (قوله وأوجب برب الوجوب الخ) أي أوجب ما لا متأخروا للمنة بان الوجوب حيث جرد نسبة اذ يكون حيث جرد نسبة ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري السادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل العلق الوجوب عليه جرد اصطلاح (قوله والوجب الخ) أي السبب من متأخري للمنة لهم لا يجملون ما أخيه به الشارع من أنشاء قال من جري القباية والحشر وتقسيمه والتبذير والتكوير والتعذيب وتقسيمه ونحو ذلك وأجابنا عليه فقال مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يقضه البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متعلق في الاصل التي أخيه بها الشارع كما هو متعلق في الامور التي أوجبوا على ذات تعالى من الاصطلاح والصدق والثواب والعقاب يزعم مع أنهم لا يجملون تلك الامور واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه تلك على الاخلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه القم اصلاً على فعل من أنشاء بل هو المحذور في كل أنشاء وهذا بناء على بطلان كون الحسن والتعجب للاشياء ذاتياً بل كل ما لله الحكيم فهو حسن والمنة للفقائلون بالوجوب العقل على تعالى يعني استحقاق تاركه القم يتكروون ذلك وفي غيب قوله ولا العقاب بالأفعال اشارة الى ما ذكرنا من ان للمنة لا يقتضون في له لا معنى للقم لانه تلك على الاخلاق (قوله انها قيد بالاسكان) الظاهر من اخلاق الاسكان منها وبما ذكره في بحث الارضية من عدم كفاية الامكان الذهني في السبل والظواهر ان المراد بالاسكان الاسكان الفعلي لتفسير بمعنى العقل بعد انتفاء السك حيث لا بد من الاستدلال عليه اذ لا سبب حكم العقل بذلك فانه التوقف مع ان القوم لم يمتنعوا له فعلق ان المراد بالاسكان الاسكان الذهني والله كمال في السبل والظواهر على ما عرفت في بحث الارضية وحيث يكون المراد قوله في المشتات العقلية التعبدية أي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العبادية فتذكر (قوله تقدم العقل على الفعل) لان العقل أصل الفعل لكونه موقوفاً على ايات الصانع وكونه عالماً قادراً على افعال العقل والفعل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والعقبة) كما في قول الشارع •

(قوله ان الاخلاص به أي)
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجيبها وقد اعدل عن
بها إلى • (قوله اضطر
متأخروا للمنة) أي
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العبادات) أي
كون معنى الوجوب أنه
يقضه البتة نظير العبادات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتقسيم والتعذيب)
في التشليل بها كمال ويمكن
ان يدفع ان قولهم بوجوب
التعذيب والتقسيم ليس من
حيث اختيار الشارع بها
بل من حيث وجوب
عقاب الناس والى بالتسلط
والتشليل بها من الجدية
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالتوبة والار
والسؤال والحساب (قوله
اشارة الخ) بقرينة ترك
تعبد العقاب بالاعتق
وتخصيص قوله ولا العقاب
بذلك تعبد

قد استوى جسر على العراق • من غير سيف ودم مرق

أي استوى وخلف عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظه من قبل قرب وبعد

قوله ويراد الجيد) وهو هنا الاستيلاء والقربب الاستقرار وقيل في شرح (٣١١) الوقت لظلال الاستواء يعني

ويراد به الجيد ووجوب التأويل على رأي من لم ينفق قوله تعالى لا تلهيكم فيه ويوصله بقوله * والرايونون في العلم * وأما على رأي من ينفق عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفهم عليه الآية تعالى وأن يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أنه قال الاستواء سلم وكتبته بصورة والبحث فيها بدعة لكن على هذا للذهب أيضاً لقتل القواد في اللغات العنيفة ليس بدليل في حقا لأن عليه مقوض إلى الله وما علينا إلا أن نصدق بأنه من عنده تعالى (قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف أنه لما كان الاستواء على المرش وهو سرير الملك مما يبيع الملك جهنم كتابة عن الملك وما استمع هذا للمع الخفي صار مجازاً وعنا كلف استوى فلان على السرير إذا صار ملكاً وإن لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقولته تعالى وقالت المود يد الله معلومة * أي هو يجلس بل يداه موصولتان * أي هو جواد من غير تصور يد ولا خل ولا يبط يد (قوله عزمهم على النار أحرأهم بها) المرش في الجنة (يش آرون) تفسير العرض بالسرائر ضمير باللام لأن الأحرأ لازم لرضهم على النار كما أن القتل لازم لرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى * يوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية أن عصف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على أن عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في بركة بعد الموت لأن الآية في حق الموت وما ذلك الأخشاب كثير أذا لاني في الألسناب الذي هو بعد الموت وقيل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال أن الماء الخ) يعني أن الماء يدل على أن أعداء النار عذب الأتراق مشحون بالماء ومعلوم أن عذاب القيامة مشحون بآفة ذلها طويلاً فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بهذا القبر وأما ما قال التكرور من أن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فقلنا أشتمل الماء فأرسل لا نأني إليه (قوله جوز يعظم تعذيب غير الخ الخ) ذهب الصالحون من الممثلة وابن جوز الطبري من تكريمه إلى حيوان تعذيب غير الخ وهو مسلسلة غامرة لأن الجوارح لأحس له فكيف يصور تعذيبه قال القائل الخفي قد روي رواية مشهورة أن بعض الأشجار قد تكلم وصدق عمداً عليه الصلاة والسلام وأن يبنى الأشجار قد صار إكياً حتى قطع ماؤه منه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ملسه قوله تعالى وقودها الناس والأشجار الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الأشجار والأشجار إدراكاً يكون سبباً لتذكروا وأتينا أتمى كلامه ولا ينبغي عليك أن ليس المراد بالخ هنا ما يباد فيه الروح وبصودرة الإنسان اختيارية بل ما يدرك الالم ولقد قلنا خلق الله تعالى فيه إدراكاً يكون سبباً لإدراك الالم ولقد يكون حياً لإيجاداً ولذا قال النورج في الجواب له يجوز أن يخلق الله في جميع الأجزاء أو بعضها نوماً من الحياة قدر ما يدرك الالم ولقد (قوله وأما تعذيب لما كوك الخ) دفع ما قيل أن تعذيب من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزأه في يطونها ومواصلها أيضاً مسلسلة * وحاصل الدلع له واضح الاستكان فإن المودة في الجوف أو في خلال البعد يتألم ويتألم مع عدم شعوره بذلك (قوله قلنا أن أريد الوقت الأول الخ) أي قال القائلون لإعادة المدوم بينه له لو أعيد كان أعيد وفي الأول أيضاً أي وقت الحدوث فيكون ذلك المدوم مبدأ لامداداً لأن البلاد هو الواقع حياً يعني الإدراك هذه والألم مسلسلة أمر ظاهر وذلك هو المراد لم تعذيب غير الخ يعني الماء الجوارح للتدور الاختيارية وإن كان حياً يأنى الأول ليس مسلسلة ولكن ليس المراد هنا

الاستيلاء بشرط الاستمرار والفتنة والتأليه أي يعزم سبق هذه الأمور للتسمية في حقه تعالى وأيضاً لا قائدة حيثما تخصيص المرش لأن استيلاءه تعالى مع الكل لا يحجب عن الأول بيع الاستيلاء لا ترى أن لفظة القالب لا يضر به كما في قوله تعالى (والله اعلم) خصوصاً وعن الثاني بأن القائلين بالاستيلاء لا يخل إلى الأدل إذ قرروا الأوهام أن المرش أعظم الخلق قلنا استولى عليه كان مستولياً على غيره اه (قوله قال القائل الخفي) أي مترجماً على قول الخفي الخيال ولا شك أنه مسلسلة حيث قاله كيف يكون مسلسلة وقد روي الخ (قوله ليس المراد بالخ هنا) أي لما حكم الشارح رحمه الله بحالة التعذيب غير الخ وجوز الوش تعذيبه وحاصل الجواب أن كون تعذيب ما ليس فيه

(قوله) أعلم بحسب المعنى
والاستبصار الخ (قال في
الوقت: فبعضنا الكلام
ويمكن له وقع هذا البحث
لا ينسبنا مع بعض فلا بد
وكان ذلك التلبيذ مصرأ
على التلبيذ بحسب الخارج
بأنه على أن الوقت من
المواضع المتخلفة قال ابن
سنيان كان الأمر على ما
زعمت فلا يلزم من الجواب
لا شيء غير من كان يستلزم
وأنه أيضاً غير من كان
يباحث في التلبيذ وما
أى الحق والمعروف يسم
التأخير في الواقع وأن
الوقت ليس من المتخلفات
له وفائدة هذه المسألة
مع إثباته من قبل ذلك
الاستدلال الذي على أن
إن سينا ليس من المتبدلين
بأدليل المذكور وأن كان
من الثاني (قوله من جهة
معدت وجود الحادث)
الظاهر من جهة معدت
في الحادث ان وقت الحادث
يجتمع الوجود فالتأخير في ذلك
وقت والتلبيذ لا يجامه
(قوله بين زمانه الوجود)
أى وجود الوقت وزمان
وجود الوقت هو زمان نفس
الوقت

في الوقت الثالث من وقت الحادث وهذا قد وجد في وقت الحادث فيكون مبدأً ولا أرى وإن لم
يعد الوقت الأول فلا يكون إعادة للعدم بينه لأن الوقت من جهة المواضع المتخلفة شيء فأن
علم بالضرورة أن للوجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير للوجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
(قوله أجيب أولاً بأن إعادة الخ) هنا جواب باختيار الشيء الثاني يعني أنا نخشاه أنه لا إعادة للوقت
الأول فقلت فلا يكون إعادة للعدم بينه قتلاً لا أعلم ذلك لأن معنى إعادة التقديم بينه إعادة المين
بالتخصيص للشيء في وجوده الخارجى ولا فسخ أن الوقت من التخصيصات المتبدلة في الوجود
الخارجى فإن زيدا للوجود في هذه السبعة هو بينه للوجود قبلها وما ذكرت من أنا فلي بالضرورة
أن للوجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير للوجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو أمر وهمي
والتأخير الذى يحكم به للضرورة أمراً هو بحسب المعنى والاختيار دون الخارج ولا أرى وإن كان
الوقت من التخصيصات يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات ضرورة أن تبدل التخصيصات
يستلزم تبدل الأشخاص لا يقال أيضاً يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي التخصيصات فالتخصيص
مغاير لما سبقه وهو متوحد لم لا يجوز أن يكون كل وقت مع باقي التخصيصات علة لتخصيص كان
حاصلاً في الوقت السابق مع التخصيص الآخر وتوارد السبل الشبهة على سبيل الجدل جائز لا
تقول فثبت يحصل إعادة للعدم بينه من غير إعادة الوقت الأول لأن الشخص الحاصل في الوقت
الثاني هو الحاصل في الأول بلا تفاوت (قوله لإيقال بمثل أن يراد الخ) معنى أيضاً يلزم تبدل
الأشخاص بحسب الأوقات لو قيل للتبدل مطلق الوقت من جهة التخصيصات لكن بمثل أن
يكون مراده بقوله أن الوقت من جهة التخصيصات أن وقت الحادث من جهة التخصيصات فثبت
لا يلزم تبدل الأشخاص بحسب تبدل الأوقات لعدم تبدل وقت الحادث (قوله لا تقول هذا مع
أنه كلام على السند الخ) يعني أن هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند أعني قوله ولا يلزم تبدل
الأشخاص الخ وعدم اتدائه للسند لفته اتبع الجرد أعني لا بد أن الوقت من التخصيصات الخارجية
بغايه مدفوع بأنه لا يجوز أن يكون وقت الحادث من جهة التخصيصات المتبدلة في الوجود لأن التغير
في الوجود الخارجى مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحادث ليس كذلك فأن الشيء موجود في
الزمان الثاني مع انتهاء وقت الحادث بل وقت الحادث من جهة معدت الوجود الحادث فلا يكون
من جهة التخصيصات فلا يضر عدمه في الأمادة كما لا يضر عدمه في حالة البناء (قوله وثانياً بأن التبدل
هو الموجود الخ) أى أجيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشيء الأول وهو أن الوقت معاد أيضاً
ولا سلم أنه لو كان معاداً لزم أن يكون مبدأً لأسألاً لأن التبدل هو الوجود في الوقت التبدل وهو
الذي لم يسمه حدوث آخر والقروض أن الوقت هيأ معاد وسبب حدوث آخر فلا يكون مبدأ
بل معاداً فإن كون الشيء شيئاً أمراً يمرض له باختيار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الأمر
غير متعلق في المعاد ضرورة أنه مع وقت مسبوق بحدوث الأول وأما قال رافعاً لأن إعادة الوقت
سبب البيت غير واقع فإن حشر جميع الأموات في وقت واحد مع أن أوقات أيدائهم متخلفة حال
ولأن إعادة الوقت بينه حال لأنه يستلزم تخلل القدم بين الشيء وقته ضرورة أن الوقت السابق
بينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل القدم بين زمان الوجود لأنه يستلزم

أن يكون الزمان زمان خلاصة الجواب الثاني لا لا بل على تقدير إعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأ
 لأن القروض أن الوقت أيضاً معد ولا يعني أنه لو قرر دليل استلزام إعادة المردوم بأنه إما أن يباد
 الوقت الأول وهو محال أو لا يباد فلا إعادة للمردوم بينه وبين الجواب الثاني (قوله) وقالوا أيضاً
 لو أعيد للمردوم (الخ) أي قال القائلون أيضاً أن إعادة المردوم بينه محال لأنه يستلزم تحلل القدم بين الشيء
 نفسه ومحال لأنه يستلزم طرفين متباينين واللازم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الوجود بعد القدم غير الوجود قبله حتى يصح التحلل بينهما فلا يكون الماد هو المبدأ أيته (قوله) وأجيب
 بنسخ الاستحالة (الخ) أي لا نسف أن التحلل هنا محال لأن سبب التحلل أن كان موجوداً في زمانه زائد
 عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل القدم قطع الاتصال
 بين زمان الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتباينين بإثبات أصالة المحال تحلل القدم بين ذات الشيء
 نفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء نفسه بأن يكون الشيء موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه ومما ليس كذلك قال الشيء وجد مع نفسه في الزمان الأول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يستحق قطع الاتصال بين الشيء نفسه في زمان
 من الأزمنة وهل هذا إلا ككسب شخص ثوباً مبدأ ثم حلته ثم لبسه ولا يعني أن هذا الجواب مبني على
 أن الوقت ليس من الشخصيات الشديدة في الوجود ولا فلا بد من إعادته للوجود الزمان (قوله) وقد
 يجب تجويز التمييز بين الوقتين (الخ) أي وقد يجب بنسخ استحالة تحلل القدم بين الشخص المردوم
 ونفسه لأن التحلل المحال هو أن يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجود ونفسه وهو غير لازم
 بل هو أن يكون الشخص المردوم شيئاً من نفسه في الوقتين أي وقت الأبداء والأعادة بالموافق
 الغير الفاعلة في تشخصه مع ما دخلت في كلا الحالتين فيكون إعادة المردوم بينه لبقاء الشخصيات
 والتحلل بين الأمرين المتباينين من وجبه فإن التشخص السأخوذ مع الأمور الخارجة له في وقت
 الأبداء غير السأخوذ مع الأمور الخارجة له في وقت الأعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وإن كان في كليهما منع استحالة التحلل أن حاصل هذا الجواب أن التحلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتراين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق أن التحلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتباينين بإثبات وأيضاً هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصيات
 بخلاف السابق وذلك ظاهراً (قوله) وأيضاً لو لم ذلك (الخ) جواب بالقض الإجمالي بين لو لم مائة كرم
 من أن إعادة المردوم يستلزم تحلل القدم بين الشيء ونفسه لاستلزام تشخص من الأشخاص زماناً
 ولا تحلل زمان الفاعل بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طريقه مع أن بقاء الأشخاص متحقق (قوله)
 وليبحث (الخ) أي فما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحثاً في كتمان عين الاختلاف بين الشخص
 التباد والحاد بالموافق الغير للشخص لا بدق لزوم تحلل القدم بين الشخصيات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وإن دفع ذلك الاختلاف لزوم التحلل بين الشخص السأخوذ مع ذلك بالموافق
 ونفسه لكن المقصود أن إعادة الشخص المردوم بينه لا يستلزم تحلل القدم بين ذات الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التمييز بالموافق الغير للشخص وذلك ظاهر وما في الثالث فلا من التحلل أصلاً بنسور

(قوله) بين الجواب الثاني
 لأن بينه على فرض إعادة
 الوقت وفي هذا التفسير
 حكم محاليتها (قوله) واللازم
 تقدم (الخ) تقسيم الوجود
 قبل القدم على الوجود
 بعده (قوله) وهو أي
 وقوع زمان زوايا الوجود
 بين زمان الوجود السابق
 واللاحق (قوله) بنسخ
 استحالة (الخ) أي بنسخ
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله) فيكون
 أي فيجدو زمانه وتحلل
 محقق على إعادة لهو في
 حيز الكون المذكور أيضاً
 (قوله) إن حاصل (الخ)
 أشار إلى الخاصيتين أن
 حاصل الجواب الأول
 شتم لزوم التحلل بين الشيء
 ونفسه لتباين طرفي التحلل
 بإثبات وحاصل الجواب
 الثاني بنسخ لزوم التحلل بين
 الشيء الواحد من جميع
 الوجود ونفسه فيكون
 مآل الجوابين إلى التردّد
 بين مزايا المستلزم لينسخ
 التردّد على تقدير دفع
 الاستحالة على آخر

(قوله عاتق لشعر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستدلال بالامن شدة الله يستدعي ان لا يهلك جميع مساواه تعالى عاتق

السواوات الارض والسموات
فقد انظر لان المشبه
غير معلومة وأيضاً يمكن ان
يكون المراد بالصدق زوال
القلل وعدم البقاء على الحالة
السابقة على الصنع لا الهلاك
والاعدام بآخرة (قوله
حاتك دائماً لا يهلك الخ)
قال بعض المتأخرين يمكن ان
يكون اشتراكاً في التوحيد
الصفتان وهو ان يرى كل علم
متشابهاً في جنس علمه
تعالى وكذا كل قدرة في
جنس القدرة الاحدية وكذا
سائر الصفات ويمكن ان يكون
اشارة الى مرتبة التوحيد
في الذات فيكون مآله في
مشكاة الاوارق كيد تعالى
ذكر في الاحياء وذلك عليه
قوله آخر وألكن كل شيء
هاتك الارحية لانه يصير
حاتكاً في وقت من الاوقات
اه (قوله لا دليل قطياً
الخ) أشار بقوله لا دليل
القطعي الى ان الحكم يكون
توفاً لتوفاً من الاجزاء
الاصلية فها كولد ليس
عليه كونها اجزاء اصلية
لتوفاها أيضاً كولد عليه
خلق تولد من الاجزاء
الاصلية (قوله ولعل

يخلق الانصاف بين اثنين والوقوف في حلالهما فلا يتصور تحلل زمان البقاء بين الشيء
الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بينهما زمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف إعادة للمردوم بينه فانه
يستلزم تحلل القدم وتقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة اعداده نعم انه يحصل بالتحلل في ظرفي
الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فتوفاً لانه الاستدلال الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم
لا يفتي الخ رد على قوله وأيضاً لو لم يفتي الخ (قوله ذهب بعضهم الى إعادة الخ) يلزمه ان يقولوا بانعدام
جميع مساوي الله تعالى وهو عاتق لظاهر قوله تعالى ونص في الصور ونص في السواوات ومن في
الارض الاما شامة (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا منه يسمى فانه خرافة فلا يتم الاستدلال
بقوله نسأل كل من علمنا فان على الاعدام ايضاً (قوله فالتفريق الهلاك الشك) أي للاجسام والاجزاء
مخرجها من مذهبها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الامية الممكن في حد ذاته هاتك دائماً
لا اله يهلك ويدل على ذلك انما الجملة الاسمية الفاعلة على الاستمرار وقا في مشكاة الانوار في العارفين
من بعض الجمل المذمومة الخلقية فرأى ابا عبد الله البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هاتك
واضحاً لانه يصير حاتكاً في وقت من الاوقات بل هو هاتك أولاً وأخيراً (قوله لعل الله تعالى يهلك الخ)
قد مضى القول فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالرب ولا يحصل منها آثار وتبنيات والمحجوب أقول
فيه انه مجرد اجزاء لم يخلق عليه شاعداً بل عاتق قوله تعالى هاتك من يهيئ العظام وهي رميم قل
يحياها الذي أنشأها أول مرة هاتك سريعاً في ان الحضور هي الاجزاء الزمنية المحفوظة بالرب والرب
مقابل القسرون في آية زلت لآل بن خلف حاتم التي عليه السلام وأما مذهبهم قد رد على مذهبهم
فقال احمد أرى الله تعالى يحيي هذا بعد ملام فقال لم يشك ويدخلك النار وقد قال ولو سلم تولد
للولود من الاجزاء الاصلية فها كولد ولا دليل قطياً على كونها اجزاء اصلية لتوفاها ولو سلم ان يكون
الاجزاء الاصلية الاجزاء الزمنية التي ينشأها الله على الخلق لتوفاها كما ورد في الحديث الصحيح
(قوله والفساد في الوقوع لآل الخوازم) ومن لا اختيار للاجتماع الفشل لان الحسم في مقام الاستدلال
على استعجال البعث فلا يفيد الاجزاء الفشل (قوله لان انقلاب الروح المتعلق به) لانه لا بد لكافة والام
سواء كان ذلك جسماً قطعاً سلباً فيه على ما هو متعبد أكثر للتكليف أو جوهر مجرداً على ما هو
مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الام لا اجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء كالأولاد عن
التنزيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعالى النفس بين آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء المبدن
الاول وهو غير لازم ولما خلفه المبدن الثاني من الاجزاء الاصلية لبدن الاول بينها مع مغايرة
في الهيئة والتكوين فليس يتشبه فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا
شخص (قوله وأنت خير بان دعوى الخ) بين ان ما يدعيه الفرض من اتحاد اجزاء الجواهر غير
مسبوحة لا بد له من دليل لا يجوز ان يكون اجزاء المبدن الثاني غير اجزاء المبدن الاول قل حجة ولعل
لدي حتى دعوى على ان مغايرة اجزاء الثاني لا يلزم يستلزم التنزيب بلا مسعية وقد عرفت جوابه
انتهى كلامه قال المتأخر الحسن وأما في تعلق الام بالبدن فغير مقبول ان القوة الفاعلة تكون في

البدن (لدي) أراد به الفرض للتذكير (قوله وقد عرفت جوابه) وهو ان الفرض يخرج لتعلق به (قوله قال الجدل
المتأخر الحسن) مسترخاً على قوله وقد عرفت وله

(قوله وأورد من التلح)
ومن ثمة الحديث قوله صلى
الله عليه وسلم سألت
الزُّرَّجِدَ وَأَتَيْتُهُ مِنْ لُفَّةٍ
(قوله) فَإِنَّ ظَهَرَ الْأَحْدِثُ
(الح) قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
فِي أَوَّلَةِ الْحَدِيثِ أُخْبِرُونَ
بِأَنَّكَ كُنْتَ لَنَا أَتَوَسُّلَهُ
أَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
قَالَ نَبِيٌّ وَصَدِيقُهُ فِي عِلْمِهِ
كثير كثير هو حوض برد
عليه أمضى الحديث كُنَّا
ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُتَفَقِّهِينَ
(قوله) وَفِي ذِكْرِهِ عَلَيْهِ
السلام (أَي بِسْمِ اللَّهِ عَلَيْهِ
الزُّوْلَةُ) فَقَدْ قَدِمَ فِيهَا الطَّبَقُ
فِي الصَّرَاطِ وَأَمَّا الزُّوْلَةُ
فَالْمُشَوَّرَةُ أَتَى قَدِمَ فِيهَا الطَّبَقُ
فِي الْحَوْضِ فَوَجَّهَهَا حَوْ
مَرَادُهُ التَّرْتِيبُ الْوَأْتِي
بَيْنَ الْوَلَوَاتِ الْكَلَامُ أَهْلِي
الْحَوْضِ وَالزُّوْلَةُ وَالصَّرَاطُ
(قوله) أَتَوَسُّلَهُ (أَي
أَدَّى لِقَابِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مِنَ الْحَوْضِ فَإِنَّ الْأَحْجَايَ
إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَأْتِي
الصَّرَاطُ وَالتَّجَلُّدُ حَتَّى كَثُرَ
مِنَ الْحَوْضِ

الماء فهو على الألف قطعاً وقوله أنه أن أراد بكونه على الألف أنه يتألف فهو ظاهر الفساد إذ لا تألف في الحديث
الذي لأحياه فيه وإن أراد أنه أو واسطة تألف الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الأجزاء
التي أتت لدم كونه سلباً قال القائل الجاني برد عليه أن منع تضاد أجزاء الجاني قبل أن يتلخ
ورجوع عن طريق الحق لأن المراد بالأجزاء في كلام الفرض الأجزاء الأصلية وقوله أن التلخ
هو أن يكون البدن الثاني مغايراً للأول بحسب الأجزاء الأصلية لأن يكون جسده مغايراً لجسده
(قوله) والأصح أنه غيره فإنه في الجنة (الح) سواء كان نيراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية
أخرى قال البيهقي وروي أنه عليه السلام قال الكون نير في الجنة وعدته ربي فيه خير كثير
ماؤه أحل من السمل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض بها (قوله)
والحوض في الموقف (الح) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين مثلك قال على الصراط قال
يُجْعَدُ قُلُوبُ الْمُرْزَاقِ ثُمَّ يُجْعَدُ نَظَرُ الْحَوْضِ قَالَهُ يَدْعُو عَلَى نَظَرِ الْأَمَامِ الْأَعْمَى
فِي خَيْرِهِ رَوَى فِي الْأَخْبَارِ أَنَّ الْكُوفَرِ حَوْضٌ عَلَى ظَهْرِ الْأَنْفِ بَاقِي بِحَبِثٍ يَأْتِي فِيهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
فَتَأْتِي كُنُوفُهُ فِي الْمَوْقِفِ بَاقِي فِي الْمَوْقِفِ وَأَمَّا دَخَلَ فِي الْجَنَّةِ بَاقِي فِي الْجَنَّةِ فَقُلْ حَسْبًا كُنُوفُهُ فِي الْجَنَّةِ
لَا يَسْأَلُ كُنُوفُهُ فِي الْمَوْقِفِ أَيْضاً (قوله) ويجوز أن يكون له علم (الح) إشارة إلى دفع نوم وهو أن هذا
الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لأن الشرب إنما يكون دفع قطعاً
وحاصل الدفع أن وقوع الشرب الثاني فيرسو على تقدير التمام يجوز أن يكون قطعاً للدفع قطعاً
(قوله) ويجوز أن لا يشربه إلا مرة واحدة (الح) دفع نوم وهو أن يثقل الليل بالجوع من المؤمنين لو
شرب منه يجب أن لا يثقل مع أن قطعاً لازم للاسراع بالو وفي قوله إلا مرة واحدة إشارة إلى أن
الشرب قبل ورود الثار وقول أن الشرب منه يكون بعد الحساب والتجسس عن الثار (قوله) أو لا يذهب
بالقطع (الح) أي من شرب منه وقدر له دخول الثار لا يذهب فيها بالقطع بل يكون مثله غير ذلك قال
ظاهر الأحاديث يدل على أن جميع الأمة يشربون منه إلا من ارتد عن الإسلام بإذاً بالله ولا بد أن
القطع لازم لتذهب بالو (قوله) فوجه أن الطلب (الح) قل عنه فيجوز أن يكون للزنان بين الحوض
والصراط قطيعة عليه السلام يجوز أن يطلب أولاً في الحوض ثم في اللزنان ثم في الصراط وبأن يطلب في
الصراط ثم في اللزنان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط
أقوى الثقلان لأن الاحتياج إليه أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع مقال
المتأخر المحشي أن الاستئناف من كل طرف وإن جاز خلا لكن التركيب يأتي عنه إذا لم يحسن أن
قال قال من بعدوا في الموقف المتأخر تأخر زمانياً فطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بالطلب
أن يقال إن من بعدوا في الموقف المتقدم فطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع له بحسن الأمر بالطلب
في المتأخر للاشارة إلى أن الطلب فيه أقدم وأجدر (قوله) وقول بأن كانت الجنة (الح) يعني ما قبل
أنه كان يستأنف في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرب العراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
على امتداد آدم عليه السلام (قوله) برد عليه (الح) وأيضاً يجوز أن يكون المبطوط عبارة عن
الاستئناف من الأعلى إلى الأسفل بحسب الزية على ما قال ذلك القائل له انتقل من ذلك البستان إلى
أرض الهند كما في قوله تعالى لعبطوا مصراً قال لك ما أنتم (قوله) أي تحلقب لأجلهم (الح) توجيه

(قوله بمنى الخلق) كقولهم تعالى (٣٦) الحسنة الذي خلق السموات والارض وجعل الليل والنور (قوله)

بين الفريقين الثاني الخ)

لقد انما بين الفريقين على

اختلاف بل لا على اختلاف

فهما يدل من الفريقين

لاحقة له (قوله لاذل المراد

بالشيء) في قوله تعالى كل

شيء هالك الا وجهه

(قوله لو وجدنا) أى

الجنة والثاني في وقت من

الازمنة (قوله لو وجدنا

في الاستقبال) فقد هو

مدى كبر الافة دليل المذكور

يثبت عدم وجودها في

شي من الازمنة ولو ثبت

قوله السابق لوجوده بقوله

في الاستقبال فمخرج هذا

الى تقدير قوله الذي هو

مدى كبر الافة بالانقضاء

لشرك الازمان وهو يثبت

بذلك أيضا (قوله طرمان

المدعى) أى على الاكس

وضرب اقطاعه بغير ارجاع

اليه (قوله على مايت

الحق) بقوله لا فرق

ان تقول الخ (قوله لا

المجع عليه في بقية الجنة

والثاني فانما يقع الجنة

والثاني بقوله الحق على

معلوم رأى البعض اشتراط

ذلك عدم بقية الاكل

بالدوام الحقنى اذ الاكل

ليس الا في الجنة فقام

بجعل دوام الاكل على دوام الحقنى

للمعارضة بين ان الامم في هذه الاجل والجل ثمة بمنى الخلق فخلق الله في المستقبل لاجل

الخلق لا يردون علوا في الارض ولا فسادا على تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يجمل ان

يجمل الخ) بين المعارضة المذكورة أيضا ثم لو كان الجبل ثمة والامم للاجل لكن يجمل ان

يكون الجبل متديدا الى مفعولين ويكون قوله قد بنى منولا ثانيا له فيصير معنى الآية يجمل الجنة

كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل لمير الحاصل أى مادل الآية على عدم حصوله الآن جمل

الجنة كائنة وحاصلة لهم لا أن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة ولي بعض الشيخ يدل

قوله قد مير الحاصل جملها كائنة لهم فيصير الحاصل مجملها كائنة لهم وللمصود واحد (قوله فان يمكن

أن يقال الخ) بين أن التسع في بقية القوة لكن يمكن أن يقال في بقية الدنيا من جمل النار كائنة لزيد

يمكن زيد وعدمه من الممكن فيلزم حصوله الممكن لها اربا جعل في بقية الدنيا من جمل النار كائنة لزيد

في الاستقبال من الممكن فيها ولا يخفى ذلك لانه لا يمكن من الممكن فيها لانه لا وجود للحق غير متفك

على ما يدل عليه قوله تعالى «أعدت لغيره» فلا يمكن أن يكون غير الجنة خاصة الآن ويكون جملها

كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الخ) على الممكن بالنسب فندول من الظاهر

على الممكن بالنسب فندول من الظاهر المذكور من قوله لم جعل النار زيد ممكنه من الممكن فيها لاجل

زيد مشتقا منها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أى يرد على هذا الاستدلال، مشتقا من الازمان

بين الفريقين الثانيين بوجودها الآن واشتراكه لاذل المراد بالشيء للوجود متعلقا سواء كان الآن أو في

المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الازمنة يصير حاله كائنة وجوده فيصير أى يقال لو وجدنا

لوجب حاله أكل الجنة حقيقة المدعى قوله تعالى «كن شي هالك الا وجهه» لكن علا ك باطل قوله

تعالى «أكلها» قائم بوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا للوجود وقت الزوال) أى ليس المراد بالشيء

الوجود وقت زوال الآية وقيل المراد من الدنيا هو ما يوجد في الآخرة فلو جاعل عموم الآية قال

الفاضل الحقنى لعل المراد بالشيء في الآية للوجود في الدنيا قائما دار الفناء دون الموجود في الآخرة قائما

دار البقاء وهذا الاحوال كاذب عدم كونه مشترك الازمان انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء للوجود

في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد منها ذلك فربما كونه محكما عليه فلا خلاف وانما يكون

في الدنيا دار الفناء كغيره من كلامه فتقوله تخصيص بقية الجنة الحاصرية أيضا فمن أيضا خلصه بغير

الجنة والثالثة بقية قوله «أعدت لغيره» وأعدت لغيره كغيره وأكلها قائم فلا يتم الاستدلال (قوله

ومثل اوله تعالى «خاتم كل شي الخ) فان متاه كل ما يوجد في وقت من الازمنة فهو خاتم لتمامه ولا أنه

خاتم الاشياء للوجود في وقت زوال الآية تمام بها (قوله بين ان المراد هو الدوام المتجدد الخ) معنى

حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام السرى وهو عدم طرمان القديم زمانه وهذا لا يثبت طرمان

الدوام عليه واضعنا خطة وأما محل الشارح للدوام على الدوام المرعى لا الخلق على ما بينه الحقنى لانه

الدوام المجمع عليه في بقية الجنة والثاني الدوام الحقنى فانهم يضيفونه على الآخرة قال فيشرح القاعد

الدوام المجمع عليه معناه لا انقطاع لبقائها أى الجنة والاولا لها بحيث يثبت على القديم زمانه يشد بها

في دوام الكس كقولهم على التجدد والاضاع نقضا (قوله وقد أن تقول الخ) أى هناك قول الجواب

ان

ان

ان المراد بالوهم المعنى الحقيقي وهو عدم طريان الدم، مطلقاً والمراد بالوهم الاكبر وهو نوع الاكل والحدوث في
 قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهي وذلك لان لا يتطابق النوع أصلاً مع هلاك الأشخاص بأن يكون
 هلاك كل شخص معين من الاكل بعده وجوده وهذا الجواب ليس على ما ذهب اليه الاكثرون من أن
 الجنة والنار لا يطرأ عليها الدم ولو خلطه وأما على ما قيل من حرمان الدم عليها خلطة فلا يتم لأنه
 يستلزم انقطاع النوع جراً اذا تركه الشارح (قوله أي المتعددة) واللائق بمجاهة كذا يقتل ذلك المقام
 لما لم يبق قابلاً للاكل وان صلح شئمة أخرى (قوله ان ترد به مطلق الكفر الخ) بما فيه ان الانحصار
 في الشئمة غير صحيح لأنه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالشرك داخل فيه ليكون ثمانية والا أي
 وان لم يرد مطلق بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود أو في الضرورة فينبغي أنواع من الكفر من الضلال
 الولد والكارثية وثابت الجز والجهة والجسدية عارضة عن الكثرة فلا تنحصر في القسمة أيضاً ولكن
 الجواب بأن الكفر انما هو الميل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرحه فكيف من أنه لا يرى خلاف
 في كون الميل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر به تملعه وتقليده على ما قلناه في الجواب حيث قلنا
 الصحيح لها حرمان ويؤيد ما ذكرناه في رواية أبي طالب السكون الكثرة سبعة عشر ومنها
 أن الذي قد أوردناه في الفصل في شفاء النار وقد ورد في المعنى واليمين السوس والسحر حيث جعل السحر من
 الكفر الخ في القسام وما في القسام الا تملها وتقليد (قوله هذا مخالف لما قلناه في الخ) فانه يدل
 على أن الكثرة من حيث الذات عن الضلال لا كذا أسرى اثنانين لم يصور حيث اجتنب الكثرة الا بترك
 جميع التواتر سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله
 وتوجيه ما يبين الخ) أي توجيه الآية ما يبين في التمرح من أن ترد بالكثرة جزئيات الكفر
 وجهه باختيار الأنواع المتعددة تحت أو حسب أفرادها فانه لا يخلو على ما قيل من أن مقابلة
 الجمع بالجمع لا تعني اتصاف الأفراد إلى الأعداد ويؤيد ما وقع في قراءة أخرى ان تعنيوا كثر ما تعنيون
 بصيغة المفرد فقول الجسدي جزئيات الكفر بمثل أن يكون المراد به أنواع الحقيقة فيكون الإشارة إلى الجواب
 الأول ومثل أن يكون المراد به الأفراد الخاصة بمسبغاته بالماضين فيكون الإشارة إلى الجواب الثاني
 ولا يخفى أن كلا التوجيهين في غاية البعد والبالغة فتعني أن يقال ان تعنيوا الكفر بوجوه وموافقة
 لعرف الإنسان على أن الآية لا تنافي كونها اسبين اثنانين فان أكبر الكثرة المشتركة وأصغر الضعائر
 حديث القدس ومنها وما لم تكن من غير أن يكونا اسبين اثنانين دعته الله بمجى لا يات فكيف من
 أكبرهما كثر عنه ما تركه لما استعظم من التواتر على اجتباب الأكبر ولعل هذا متفاوت بمسبغ
 الأشخاص والأحوال وقابل حسنات البرار سيئات اللزبين (قوله على وجه تسميته هذه حالات)
 بين أنه ليس المراد بالاستعلا والاعلا عدم خلا لا نفس تكذيب الشارح والكلام فيها به الفروع علامة
 التكذيب (قوله لا يقال لأجتماع مع مخالفة الحسن الخ) فانه قال مرتب الكثرة ليس يؤمن ولا
 كثر بل منافق فقد أثبت التوبة بين اللزبين (قوله قوله لا لا تقول الخ) يعني ان الحسن أنها أثبت
 التوبة بين الكفر بالمعاصي والأيمان لا بين مطلق الكفر والأيمان فان التعلق كفر مضمر داخل في
 مطلق الكفر فيكون في التوبة بين الكفر المطلق والأيمان جميعاً عليه (قوله وقيل ان المراد) أي
 قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد بجمع السلف أجمع السلف للقدم على الحسن ومخالفة لا يضر

قوله ويمكن الجواب بأن
 الخ) وأجيب أيضاً بأن
 المراد بالشرك الاعتقاد بالشرك
 لا أنه تعالى وأما خصه بالذكر
 لأنه أشنع أنواع الكفر
 كما أنه خص في رواية
 قوله خشية أن يفسد به
 والظاهر عليه الجواب مثل ذلك
 مع أن مطلق القتل والركا
 من الكثرة (قوله واليمين
 السوس) أي التوريق لقوله
 بما لا يلازم على خلاف ما
 فوساً لا يفسد عاصياً
 في النار وفي القايوس أي
 التي نفس صاحبها الآثم
 أي تتركه فيه (قوله
 ويؤيد ما يرى كون الجمع
 باختيار جزئيات حقيقة
 واحدة فربما لا أفراد فان
 الأفراد باختيار واحدة
 الحقيقة تدبر (قوله على
 أن الآية الخ) يعني ان
 التوجه لذلك كذا كان لا يلازم
 قلنا الآية كونهما
 اثنانين من أن التواتر غير
 مستلزم (قوله حديث النفس)
 هو المائل الذي أشار إليه
 حجة الإسلام في قوله هذا
 أربعة أحوال قلب قبل
 عمل المولود المائل وهو
 حديث النفس ثم ليل ثم
 الاعتقاد ثم العلم اه

(قوله فان عاتلة الاجماع كثر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا فتنقصر صرح به الشيخ ان حبر

(قوله كانه التحقيق بالمدى)
ومن مادة الجلاء انت
بحسره والتموه في الفرد
الاكل ولا كذب فيه لما
حاصله اخراج الفرد من النص
عن الجنس لاجتناب شطلي
أقده بعض الافاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى اذا آزرنا
التوارة فيها هدى ونور
بحكم بها التبين وفي
التوابع ايضا واستأخبر
شبهدين بالحكم بها
فيجس بالبرهان ان
يكونوا كاثرين اذ لم يحدوا
بالتوارة ونحن نتولد بعوج
له (قوله ان شارب الخمر
يعدب) أي عند الحكم
أيضا لقوله تعالى (يا أيها
المرسل والبرس والانساب والاولاد
رجس من عند الشيطان
فاجتنبوه) قوله انما عبر
للفسق الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره الغني
الحلي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بقوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو إشارة
الى ان ما ذكره الغني
الحلي توجيه صحيح الآية
لا لتبديل الفسق بأمره
تبديل الفسق فهو ما يذكره
العارض من قوله وفي خبر

في اجماع للتقدم عليه (قوله وهو غلط) أي مخالفه صاحب القبيل غلط لان قوله كان المراد به اجماع للتقدم
على الحسن لما خلفه الحسن فان عاتلة الاجماع كثر مع مخالفة على ما ذكره هذا الجيب (قوله لان
المراد بالاجماع) يعني ان المراد به الايمان الكامل تصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اشارة الى قيد
مبالغة في اليقين واستعملوا الى أنه لا ينبغي ان يصدر منه عن التوهم المطلق وقول الله اذا كان
للمحدثين وارءه على التلخيص لا يكون على حقيقة بل كان كناية عن نفي ان اجابته الثاني كانه التحقيق بالمدى
(قوله وجه الاستدلال ان كفة من الخ) يعني ان كفة من في الآية مبالغة لسلك من لم يحكم بها
أزول الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني ان الآية مذكورة الظاهر فان الحكم وان كان
عند شمله ليقول القلب والجوارح لكن المراد عقل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كثر من لم
يصديق بما أزول الله تعالى (قوله وأيضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان في العموم لان
كلمة ما من أقطاب الصوم لكنه مخصص في الظاهر ولعلهم انهم لم يحكم بها على الجس لانهم
لم يحكم بها بما أزول الله غير مصدق فلا نزاع في كثره وفي التوابع ان المراد بما أزول الله تعالى التوارة
بقرينة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضيق الفصل الخ) يعني أن ضيق الفصل بقصر المسند
على الاستدلال به يكون القاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل ناسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحكم
أدعاه الخ) يعني ان المراد من الكامل ان لا يفتق الا انه ترك اظهار القيد وجعل معطوف الكفر مقصوراً عليهم
ادعاه بالناسق في كونهما قاسقين والاي وان لم يكن الاسم كذلك بل كان الحكم حقيقة ثم ان يكون
القاسق مقصوراً على من كثر بعد الايمان وليس كذلك فان القاسق يتناول من كثر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين فريقين (قوله الجواب انه محمول) يعني أنه مخصص في الظاهر بمحمل الترك على سبيل
الاستحالة وعدم حلال ولا نزاع في كثر مستحبه أو بمحمل الكفر على المعنى القوي وهو السراي
من ترك الصلاة فوسار لمبالغة غير شاكركه ويقال بمحمل أن يكون الشيء من ترك الصلاة مستعداً فهو
مشارك في الكفر في عدم حرمة قدمه وماله وقال الاسم حجة الاسلام من ترك الصلاة يتعدى قسداً كثر أي
قارب للكفر كما يفهم من قارب مذكور في قوله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف السند
اليه موله كان فجنس أو الاستغراق في حصره على المسند كافي قوله عليه السلام يا أيها من فريش والكرم
في القرب يقيد حصر القرب على المسند أي الكون على القرب ولو لم يكن كل ناسق كافراً لم يصح حصر
القرب على الكفار إذ كون الناسق مستأمن ضروريك الدين (قوله والجواب أنه دعائي) يعني أن
المراد من الفرد الكامل من القرب على الكذب بقرينة ان شارب الخمر مدب مع عدم كونه مذنباً
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المعطوف محصوراً ادعاه بمحمل غيره بقرينة التقدم مبالغة في ذلك (قوله وفي
عليه نظاره) يعني أن المراد في قوله • ان الخمر اليوم والسوء • على الكافرين • الخمرى الكامل
للعوم في الكفار والمصر ادعاه مبالغة وكذا في قوله تعالى • لاصلاحاً الا لا يفتق الذي كذب وتولى •
(قوله لفا عبر عن الكفار الخ) أي انما عبر عن الكفار بالكفار بالتركيب لذكره الخارج من ملاحظة
الآية الخالة على نبوته وأفعاله في الآية لان كذا العرب كانوا مشركين ومغيبين فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح للقاصد أن الكفار انما ظهر الايمان فيولتافي وان طرأ كفر بعد الايمان فهو الكافر
وان قال بالتركيب في الآية فهو للترك ولان الذين يمشي الايمان والكتب التسوية فهو الكتابي وان

(قوله عن ثلاث التلات) بل على ذلك الازمة التي فيها قوله وأيضاً (٣١٩) السكان يتقدمه حقاً ولا يطلب له

عقلاً أو منفرداً. الخ. وفي
يشرح له للمولى الخش.
لكنه بما فيه من قوله
جواز أن يكون في عدم
الفرقة بينهما حكمة أخرى
حقة لا تطلع عليها من
جواز أن يكون في العقو
حكمة لا تطلع عليها لحقتها
لم لو قل على الدلائل
الأربعة وتعرض لها
ذكره السكان أولى كما
لا ينبغي (قوله دون السلي)
أي دون الآية للسلي. يعني
فكنا للفرقة بينهما فالحسن
وعدم الآية للسلي لا يشذبه
(قوله مع كونه عدولاً من
الظاهر بلا دليل) وقيد
الاعتلال بلا قرينة
وتخصيصاً بعدم الاعتراض
وعقلاً لا تقويل من بعد
بمن القسرين بلا ضرورة
(قوله ناسي ماني خالط)
أي المصنفات خُت بها
للفرد وهي الشرك بقوله
• لا يفر أن يشرك به •
والسببة التي أبهت لها
الفرد وهي مدون الشرك
بقوله • وغرف مدون ذلك •
فما كانا متساويين فلا
يصح للفرقة بينهما وقد
فرق الله بينهما فلا يصح
التخصيص للتكوير في الآية

ذهب إلى تفسيره واستأجر لحدوث التفسير والشرى وإن كان لا يثبت الباري فهو المتكلم وإن كان مع
اخراته بقرينة التي عليه السلام يعطى في كثر بالأقوال في الزنديق (قوله فلا يزال الخ)
أي إذا كان ضمير مضمياً واحداً إلى المسلمين مطلقاً وسبب الفرقة فلا يزال ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة
تخص الخ قولاً يجب حكم الله تذيب الشرك والواجب يقتضي الحكمة قولاً للفرقة دون أهل السنة
والجماعة وأن قوله لا يحمل إلا حجة قول بالقياس العقل مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان
ويجوز للشرع أن يضمن القبيح ويبيح الحسن وأما قوله لا يردلان المتكلمين ولا تمام العقل في الفرقة
وم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والقبح العقليين ولسنا الاعتراض نؤمن أن هذا الخلاف بين أهل
السنة والجماعة والفرقة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للفرقة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلية
(قوله من لا يجوز أن يكون الخ) فلا بد من قوله فلا يرد على أن قوله لا يحمل إلا حجة قول بالقياس
العقل غير مسلم لا يجوز أن يكون عدم الآية ثباتاً يقتضي الحكمة لا يوجب الشك في هو استحقاق
التم في الماحول والفتاب في الأصل فلا يستلزم القول بالقياس العقل (قوله ثم يردن مع الخ) ثم
يرد على الدلائل الثلاث المتقدمة منوهاً عما على الأول فلا لاسم أن يقتضي الحكمة للفرقة بين السلي
والحسن جواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى حقة لا تطلع عليها وعلى تقدير التسليم
فيجوز أن يكون للفرقة فيها وجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تذيب السلي مثل أن أهل الحسن
دون السلي • وكوفوعه في التار قبل وقوع المأساة والخروج به بعد طويته في
العناية وكسبه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأعماله ودوحته أخصاً تاماً وأيضاً لا تكون للفرقة
الفرقية كإباحة دم الكافر وماله وسرقته وحرب الجزية عليه وأما على الثاني فلا لاسم
أن الكفر لكونها نهاية في الجلالة لا يحمل الشفو فإن نهاية الكرم تقتضي الشفو من نهاية
النبذة والنجواب بأن قضية الحكمة تقتضي للفرقة فلا يجوز التفوق جوع إلى الدليل الأول وقد سبق
ترينه وأما على الثالث فلا لاسم أن اعتقاد الأديوب يجب الجزاء الأبدى لا يثبت من دليل وعلى تقدير
تسليم واجب الجزاء لا لاسم إيجاب جزاءه لا بد قوله بوجوب جزاء الأبدى على بلا دليل في الحقيقة (قوله الله
بلن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير للتصويب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والسلي
والفرقة بمضمون الآيات والأحاديث والصائر والكبار للفرقة بالتوبة فيترتب عليه بأن هذا التخصيص
مع كونه عدولاً من الظاهر بلا دليل مالا يكاد يصح في قوله تعالى • إن الله لا يفر أن يشرك به • وغرف مدون
ذلك بقوله • أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبار للفرقة بالتوبة لأن الفرقة بالتوبة يتم للشرك أيضاً فلو لم
نأسي ماني عند الفرقة وما أفتت به بل للفرقة بالتوبة مع كل ماس والتعلق بالفتنة بآياته فانه يبين أن الفرقة
بعض الصاة وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبار للفرقة بالتوبة لأن الفرقة بالتوبة واحدة عدم مغالاة على
لها حسنة ومن أن يثبت وجب مجازة عليها فلا تظهر التعليل بالفتنة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص
بالصائر فلا منفرة الصائر عامة للجميع فلا يمتنع التعلق بالفتنة القبيحة فيضية (قوله والصحيح أن
الضمير منفرد الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير للتصويب في
تخصيصها بالفرقة فالحق والمنزلة بمضمون الفرقة للصائر والكبار للفرقة بالتوبة بين السلي
الله أنما يمتنع بالتسبب إلى الصائر والكبار للفرقة بالتوبة دون الكبار البير المخرقة بها ولا بمضمون

للكورة لا تشمل تخصيص الآية للسورة بالكبار للفرقة بالتوبة عدم مغالاة الشرك ولو بالتوبة

(قوله منفرة صبرة غير الثائب) (٣٢٠) أي عن السكائر (قوله ادفع المذاب) بل الشفاعة عندهم مجرد دفع

الآية المذكرة بالصغار والكبار المقررة بالثبوت حتى رداه لا يصح بل هي على عمومها والله ينظر ما دون الفرق من الصغار والكبار بل يشاء وهو الثابت بمرتب الصغار دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبار الغير الثاني فلا إشكال فاقبل أنه لا فائدة في إرجاع الضمير إلى المفردة لأنه لا بد من تخصيص الآيات والأحاديث بغير علمها إلا تراخى المذكور كلام الأئمة لأنه لا حاجة لهم إلى تخصيص جميع الآيات والأحاديث بل إلى آيات الواردة بدون التعليل بالثبوت بمصونها بالصغار والكبار المقررة بالثبوت كقوله تعالى «أولئك هم الذين كفروا» وأنه كان يفوروا وحيا «وغير ذلك» ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليل يتركها على عمومها وقولان من ينطبق به المذهب هو أصحاب الصغار والكبار المقررة بالثبوت كما في قوله تعالى «يصد من عمله ويغير من يشاء» أي يصد الكفار وأصحاب الكبار الذين ما قبلوا التوبة ويغير لأصحاب الصغار والكبار الذين كفروا عما عملوا به من غير اعتناء بالصغار والكبار المقررة بالثبوت سواء يخصون الآيات بما أولا تأمل فاقبل من مزالق الأقدم (قوله ولم أن يقولوا الخ) جواب للإعراف المذكور أي هل تعدون أن يكون الضمير لآيات والأحاديث المقررة أن يقولوا أن كذا ما في قوله تعالى ويغير ما دون ذلك بل يشاء خصوصا بالصغار جمعا بين أدلة التوحيد وهذه الآية لا يزالوا إسلاما كثر من عموم بغيره الصغار إلا لا يجب على الله عطفه صغيرة غير الثابت بل يغيرها أن شاء ويهدىها إنشاء فيصيح التعليل بقتلها هنا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح للآيات من أنه لا استحقاق بالصغار خدوم أصلا ومسلما كره الخلق الدواني في شرحه فالتدبير العبدية وأما الصغار فينبغي خدوم قبل التوبة وبسببها ولهذا أعوا الشفاعة لدفع العذاب فإن قيل يجوز أن يكون المراد يقول الحقن الدواني وأما الصغار فينبغي عنها خدوم صغار المنج من الكبار فلا يثبت قول الحقن قلت لا يصح تبرع في الشفاعة لعدم العذاب عليه (قوله إنما استلزم ذكره هنا الخ) أي أنه استلزم اقتراح ذكر فن في الوجوب في جواب استدلال المفسرة على أن وقوع عطفه أهل الكبار الذين لم يتوبوا ودأ تخلف المفسرة بهذه الآيات الواردة في عطف الصغار في وجوب عطف الصغار والآيات دليل على أنها لا تتنازع في جهة هو وقوع الشفاعة لصدقه وبسببها لا وجوبها (قوله والطوباء هنا الخ) أي جواب المفسرة من استدلاله بترك الآيات في مقام أن وقوع عطفه الصغار (قوله وقد كذبت العتصم الخ) وإجمال الجواب أن العتصم كثيرة في المتن مثل قوله تعالى «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويمنع من السيئات» وقوله تعالى «أو يوفين بما كنتم تكسبون» ويصنف عن كثير «ولا ممن يفترون على الصغار والكبار المقررة بالثبوت» لأنه ترك عطية المستحق ولا استحقاق فيها عندم تكون بالنسبة إلى أهل الكبار الذين لم يتوبوا خلاصا أملا للشفاعة والوحيد وتبريع الزول بمهولة خشكا بأنها مقررة بغير البعش خصصا لبعض خصصا للذنب المتفوق من بين عمومات التوحيد جمعا بين الأدلة (قوله وفي جواب الخ) عتدل أن يكون منه أن في قوله «وهو يصد عن جواب آخر للمفسرة» وحاصل الجواب أن ردود عمومات التوحيد لا يستلزم أن يوقع البنية لجواز الخلف فإن الخلف في التوحيد كرم وبغضل أن يكون منه أن في هذا التمام جواب آخر ويكون إشارة إلى ما ذكره الفاعل في شرح التفاضل من أن القول بالإحاطة ويصلان استحقاق التواب بالنسبة قدس فكيف كان ذلك عليهم بالمرح خلقا

[illegible]

مذموم أو يترك توليهم بالجنة كذا مع أنهم ما علمون في عموماً الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
 (قوله بل كذب متلف بالاجماع) لا أخير مما يكون أو العلم بالمتيقن بالقطع في الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أنزل الله ما لم يراد من العلم) أي لما لم ير ذلك البعض من العلم أن الخلف في الوعد
 كره من الكفر بما أتى به الوعد بالجنة ومقتضى كرهه أن ياتي الخبر على المشقة طبع السموات
 أو اودع في الوعد مشقة التيقن أن يصح ما جاز التعلق به من غير أن ياتي خبر الكذب والتدبير بخلاف
 وعد الكفر بما يجب أن يكون قطباً لأن جواز التعلق به في الوعد لا يبيح بشيء فلا يجوز تعليقه بالمشقة (قوله
 ويجوز العتاب على الصغير) أي من غير قطع بالوعد وعنده أكثر تالي أن المراد بالجوهر في جوارح العتاب
 هو الجوهر أو الوعد من غير ما جازم بالوعد وعنده ما جازم بالوعد وقوله التعلق به يستلزم التعلق بالوعد لا الجواز
 العقل فأنهم متعلقون على ذلك على ما صرح به المفسر بقوله لا يمتنع خلافه (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أن
 حكماً لا يجوز أن يفتي في عدم قطع بالوعد لأن السأفة درجة لا يستلزم العقل بأنها ولو جاز
 دليل لا يثبت على ما يبين أحكاماً لا يثبت من الوعد أو لا يثبت من حكم كتابه على ما قلنا من غير ما يثبت
 وعلم ما يريده أنه يجوز أن يفتي ويجوز أن يوافق فلا يرد ما يثبت من علمه من الدليل التوقف لا الجواز
 بالوعد لأنه لا يثبت دليل لأن دليل الاستصحاب هو الجواز وأنه لا يثبت في دليل بين أصحابنا من
 الوعد أو لا يثبت (قوله وماذا كذا من الأدلة الخ) يريد أن الذي من كره من جواز أحد ما
 لا قطع بالوعد وذلك لأنه لا قطع بعدم الوعد والادعاء التي أوردها المفسر في تأييد الجواز من الأدلة من دعوى
 دون الثاني مع أن بعضهم أجاز للفرق لا يثبت الجواز الأول أو أيضاً لأن لا قطع بالوعد العتاب وإنما قلنا
 في الجواز الثاني حيث دعوى القطع بعدم وقوع العتاب ونحن نرد فيه أيضاً فقد تكرر ذلك المفسر ما يثبت واشتغل بما
 لا يثبت علماً لكن أثبت أن أدلة المفسر في تأييد الجواز الأول فيه دقة ولما أمر الحنفية بالتأمل في قطع
 على علمك من مواهب القاض أن الدليل الأول أعمى قوله تعالى « ويقر مادون ذلك من يشاء » إنما يدل على
 أن لا قطع بالوعد العتاب على الصغير فإنه لو كان كذلك كما قلنا في جواب الكفر في قوله تعالى « إن الله
 لا يفرق بينك وبينه » لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوعد إذ خصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء
 تعالى في حكم الصغار : أصحاب الصغار الحنفية وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن السأفة البصائر والكبار
 متحقق والأحصاء ما يكون سؤال الجواز لا لا شك أن الجواز غير واقعة على كل ما يعنى فلا يكون وقوع
 العتاب قطباً على الصغار ثبت الجواز من الأدلة وأما تعلق الجواز في غير واقعة على كل ما يعنى إذ لو كان
 كذلك لم يكن يكون البصائر والكبار وماذا يثبت ما يثبت من جوارح العتاب وهو باطل بالاجماع وبطلان تكفير الحنفية
 السبب مع أن ثابت قوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » وأيضاً يلزم حيث أن تكون الجواز على
 الصغار فلما أثبت بالأدلة خلاف الذي علم أن الجواز على ما يعنى أصحابه على تقدير رجوع الاستحسان بعد
 مقابلة الحسنات بالسيئات حيثما يخصم أن يقول إن سيئات الكبار لا يثبت له استحقاق الصغار فكيف هذا
 الاحتجاب فلا يثبت الجواز الثاني من الأدلة هنا ما وجدته في تحقيق كلام الحنفية ولفظها معنا كلام لا يثبت شيئاً
 سوى الملاذ كما هي المحقق مشقة ما هو العتب وعدم الاعتقاد بما قال (قوله ما صرحه أن التكليف الخ) أي حاصل
 المطلوب أن تكفير السيئات في الآية إنما لا يثبت عليه بل يثبت في المراد قوله « أن تحبوا » كما ما نؤمن
 عنه تكفير عنك سيئاتك « إن لنا دليل على قطع وقوع سقوط صغار الجنب وأما كل ما قيل من المشقة

(قوله أحد ما لا قطع
 بالوعد الخ) لما كان عدم
 القطع بالوعد متحققاً بالرد
 في الوعد وبالقطع بعدم
 الوعد وكذا عدم القطع
 بعدم الوعد لما كان
 متحققاً بالرد في عدم
 الوعد وبالقطع بالوعد
 اقطع نوح أن كلام
 اللامع يستلزمه لا خلاف
 حاصل كل منها التردد
 والشك ليستحق أحدهما
 عن الآخر فلا وجه لجعل
 كل منهما مدعى على حدة
 وإن ما يثبت أحدهما يثبت
 الآخر (قوله أذهباً
 قال الخ) قوله لا قطع
 بعدم الوعد لأنه لا قطع
 بعدم الوعد صدق أن
 قطع بالوعد

(قوله لانه السكالمخ)

وذلك أن ثبت كون المراد

بالكثير أنواع الكفر

أو اشتماله بأنه لو لم يكن

لترد ذلك لكان مقتضى

الآية عدم تكفير الكبار

التي هي ما عدا الكفر

وهو يتناقض مع مقتضى الآية

الأخرى أي قوله: ومن

ما دون ذلك من يشاء

من تكفير ما عدا الكفر

من يشاء كبيرة كانت أو

صغيرة فيلزم أن يكون

أثر أدب الكثير أنواع الكفر

أو اشتماله مضافاً لتأني

ومن ذلك يتوصل إلى

تقييد التكفير بالشيعة

التصريح بالشيعة في الآية

الأخرى (قوله لا زاع

في وقوعه) كما يدل عليه

قوله تعالى: فأنشهم شفاعة

الثانين وقوله وأما

يوما لا تحزى نفس عن

ففس شيئا ولا يقل منها

شفاعة (قوله كرامة

الصحح) يعني أن المراد

بالمكروه الذي يستحق

الشخص حرمان الشفاعة

بسبب ارتكابه هو الصغيرة

لأنها لا يكون ذنباً (قوله

رفع الدرجة) أو المراد

حرمان كونه مشفوعاً

لعدم دخول آثار فيجوز كونه مشفوعاً لدرجة منها

لأن المراد بالكثير أنواع الكفر أو اشتماله للشفاعة بأثر الأخلاقين لأنه لا يكفل ينصرف عند الاستطاعة
 إلى أن يكون ما عدا الكفر من الصغار والكبار داخل في البيئات فلو قيد بالشيعة لما تضمني الآية أن
 تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبار متينة إذ يصير معنى الآية أن يختص بالكفر تكفير حكم سبيل
 التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبار وهو مخالفت للاجماع المتفق على أن تكفير ما عدا الكفر غير
 متينة بل هي إما مفيدة للشيعة كما هو رأي أهل السنة أو باثمة كما هو مذهب المعتزلة والرد على إجماع
 الفريقين من أهل السنة والأعزال والأقارب يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم يعمل
 التكبير الخ) دفعه ومكانه قبل أن تكون التكفير مفيدة بالشيعة فلا حاجة إلى أن يكتف وتعمل الكيرة على
 التكفير إذ يصير الثاني أن يختصوا الكبار تكفير الصغار لأن مقتضى وقوعها متفرقة فمتى ما
 يقع ولو لم يعمل الكيرة على الكفر لزم المخذولون أحداهما فبذلك التكفير بالشيعة بلا دليل وأما
 بناء تطبيق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبار فلا فائدة لأنه جاز أن يكون اليوم من الآية أن جاز مقتضى
 الصادر أن يقع على قدر الاجتناب عن الكبار وليس كذلك لأنه يجوز مقتضى الصادر بدون الاجتناب أيضاً
 لم يرد قوله تعالى: ومنهم ما دون ذلك من يشاء وهذا التحقيق أطلق القوي وحده المظهر الكليلة والضعف
 الطويل والمقتضى هنا كلام يتعيّن منه ضرورة الإتيان منه أن قوله ولو لم يعمل الخ أثبات لطل الكبار على
 الكفر وهو باطل لأن قوله لا يجوز مقتضى الصادر بدونه فلا يكاد يسمع من هذا التوجيه على أن الجيب
 مانع يكتبه لأجل المقتضى ولا حاجة إلى الإثبات وسند ما عدا كونه من المقتضى ينصرف إلى السكالم
 وضمير ذي آية بأنه من هذه الآية عترة وآية الكفر أن الملوحة لها معنى قوله تعالى: ومنهم ما دون ذلك من
 يشاء هناك تيسر لبعض الغشقة فيه أن تفسر ما عدا كونه من الآية لا يملكه لأنه بغير ما دون الكفر
 من الصغار والكبار لأن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء مقتضى في جميع أصناف الصغار وأصناف الكبار
 للرد على ما قبله وجوب الوقوع لا ينافي للشيعة فإنه في الآية يكون الآية مقتضى ما قبله (قوله
 أي التوبة) لأن الشفاعة قبل التوبة لا زاع في وقوعه (قوله لا يقل من أثار تكبير المكروه) يعني أن من تكب
 للمكروه كراهة لا يحرم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التوبة في تعريف التوبة وفي بحث الاحتكام
 واستحقاق أفعال الكبار حرمان الشفاعة بالطريق الأولى لكونه موقوفاً من تكبير المكروه (قوله لا يملك الملوحة)
 أي لا يملك أن يستحق من تكبير المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق من تكبير الكيرة لأن جزء الأدنى
 وهو من تكبير المكروه لا يكون جزءاً أعلى وهو من تكبير الكيرة لأن جزءاً آخر مثلاً مثل التعذيب بالمر
 ولو لم ذلك فقد المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة للتصديق فاعلم أي كونه شيئاً فاعلم
 أن من تكبير المكروه يستحق حرمان كونه شيئاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو لم ذلك فالمراد حرمان
 كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أولى بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون رفع المذاب
 أولى من آخر مثل الصراط على أن استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كان استحقاق المذاب لا ينافي
 الموقوفه لكن قوله عليه السلام: من ترك شيئاً لم يقل شافعي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق
 تركه إلا أن يقال له وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي التوبة) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهو
 ثم الكبار أي التوبة) ثم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا مقتضى الآية أن هذا إذا يكون برهاناً
 أن ثبت عموم الذنب لصغار والكبار وأما ما نص في الصغار بقرينة قوله تعالى: واستغفر لذنبك قال ذنبه

(قوله لا ان حصر جهة التيق الخ) يريد ان يكون جهة تيق التمع الكفر معلوم (٢٢٢٢) من الآية لكن حصر جهة

عنه السلام صغير فقط فلا يكون برهاناً وان كان اذاما جعلت لعدم استحقاق الذناب بالصغار فخدم حتى
يتاح الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الذناب في أصل الموضوع شامل لها وكون ذنبه عليه السلام عاماً
لا يقيد تخصيص الذناب لزمانه وذلك ظاهر (قوله وعلى انما ليست رافعاً لجهة الخ) أي تدل على ان يفتنى
الأسلوب على ان تلك الشفاعة التي ترفع عن الكفر خاصة ليست رافعاً لجهة لان عدم الشفاعة التي رافع
لجهة لا يفتنى تيسير الحمل وتحقيق اليأس مع ان الآية سيئت في الشفاعة التي يفتنى عنها فليس حالم
و تحقيق أسم (قوله لكن لا دل على ان الخ) يميز ان هذا لا يفتنى الأسلوب أصاً لتدل على ثبوت أصل
الشفاعة لكن لا دل على انها في حق أهل الكفار وقول بل تعدل لان جهة تيق التمع هي الكفر فانا اتفق ثبت
التمع بما سطحا ولا يخلو في خلافه فان ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل عدم القول به بحثاً في الأول فلو كان
حصر جهة تيق التمع في الكفر غير معلوم الا بقرينة عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في أهل الكفار
أمر آخر وأما الثاني فلان المراد لا يدل على حقيقة لا انه لا يدل عليه ولا لاعتراضه عليه على ما ذهب
إليه (قوله ظاهر الآية) يتي أصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست لجهة من كل وجه بل عليهم من وجه
لان ظاهر ما بيني الشفاعة متعلقاً بهم فتكون الشفاعة ايراداً للثواب فنصرنا عن الظاهر وحلوه على ان
الشفاعة رافع للذناب فتكون الآية تيق حجة (قوله) أنه يفتنى الخ أي ان الآية لا دل على تيق الشفاعة
أبشاً على خلافه لا يفتنى أن يكون الضمير في قوله شفاة الثانية الماضية فيكون معنى قوله تعالى «ولا
يحل شفاة شفاة» انما ان جعلت نفس الماضية في شفاة شفاة في تيق شفاة فدل الشفاعة لتقبل في شفاة
بوجه آخر بأن يفتنى بشفاعة ومثال هذا التوجيه خلاف الظاهر ويدل على المقام فليس شيء لان
الوجه متعلق بكيفية الاستحالة المتعلق وهو ظاهر (قوله) يتبرأ من الدلالة على عموم الاستحالة (و) ستدفع
اجواز كون الكلام لسبب الصوم لا الصوم بالسبب كذا في شرح القامد (قوله) واغترض عليه بأن النفس
الخ (يعني) أنه لا معنى لشفاعة على الصوم لان النفس في قوله تعالى لا تغترض عن نفس الخ «تذكر في
سابقا التي غنة والضمير في قوله انما راجع اليها الضمير أيضاً الصوم مرجعه فدل على الصوم في الاستحالة
(قوله) ويحذر ان يربط الخ (يعني) انما يلزم من عموم الترجيح الذي هو التكرار عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً
اليهم حيث هو موما لكن لا ضرورة في دجوع الضمير اليها كذا فان التكرار ناشئاً خاصة بحسب الوضع لا
بوضوئه لقر دلهم وفقاً لا يرم في الآيات وعموماً بما دل على غرض على ضرورة ان اشتغالهم لا يكون
الا باقتضاب جميع الاراد فيجوز ان يكون الضمير راجعاً الى التكرار بحسب متناول الضمير فلا يلزم الصوم الا ترى
أنه لما قيل لا رجل في النار وانما غرض على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع أجزأ السطح على السطح مع أن الضمير
هنا أيضاً راجع الى التكرار الواقعة في سابقا التي وليس ارجاع الضمير الى التكرار ناشئاً بحسب متناول الضمير
من الاستخدام كما هو المقام الملبى لا به لا بدق الاستخدام من الضمير وشمس التكرار فيها في المتعين بل
هي مستقلة في كلا التوضيحين في سبب احد هو لقر دلهم الا أنه عرض بالصوم واسطة أمر خارج وهو التي
كانت عليه الشارح في التوجيه وقد عرخص بذلك الحق من شارح في غرض انما حجة في قوله تعالى المتعلق
كون التكرار ناشئاً خاصة بحسب الوضع بخلاف كتب أصول الفقه فان التكرار ناشئاً عامة بحسب الوضع قال
خدا الشرح في توضيحه ان العام لا يفتنى لكن يفتنى بمحمود مستغرق لجميع ما يصلح به ثم عند التكرار للنية
من العام نحو لا يأكل دأماً وليس شيء لان مراد الحاشي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا يتأثر كونها
من غرض تلاشك أنه حيثما في القر دلهم بل تدل على الفرد لهم بالعام لقب استعمل التكرار حين وقوعها في سابقا التي في الامر بالملاق

الفردي لم يكف يصح القول بعدم (٣٢٤) استمالها هنا في الشين تدبر (قوله وجه البعل الجلة) الكثر الى غيرها

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضروري وان لا يابوا بسطة قريبة وهي ان نوع من سيات الحق والوضع في
نوع بل تمام نعم من النقص والقرى فينبطل السكر فالتقية أيضا مخرج ذلك الخارج في الطوبى وارجع اليه
قوله كاشف عن التوضيح (قوله لم لو قيل الخ) أي من قولك في دفع منه انه لا يأخذ على عموم الاستحسان
ان الضمير يرجع الى السكر فتقوع الضمير في بيان التي كقوع السكر فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها
كان قال لا يقبل من من شئ شفاعته فم ذلك الضمير كايه السكر لم يبدجده لعل هذا هو مراد المفسر الا ان
عبارة لا تساعد قبل وجه البعد في الجلة ان الضمير يرجع الى السكر فلا يجب ان يكون نكرة فانه استحقق بين
المتكافئين الضمير ارجع الى السكر مرفقا نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم الذي بالنسبة
الى ضمير الخ) يعني عدم مني الملو بالنسبة الى ضمير ضمير الجنب عن الكبرية فتقوع لانه اذا لم يحبب الكبرية
كان مستحقا لهذا بل على الضمير أيضا فتركه يكون تركا كغلبة للشفعة فيستحق العقوبة بالنسبة اليه وعدم
من العقوبة بالنسبة الى ضمير الجنب عن الكبرية غير مفيد في بيان ما قالت المفسرة في بيان الشارح غير ثابتة قاله
القائل الخفي من أن كلام الشارح يبين على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق للضام مطلقا خذ من على ما قال
في شرح الواصف فيه أن قيد الجنب عن الكبرية مستدرج حيث هو عامر (قوله تأمل) لعل وجه تأمل
أن غير الجنب يستحق الخلود في الملو عدم فلا يتحقق المفسرة والعفو والتمسك اليه أيضا تأمل من أنه يجوز
أن يكون يتخلف المذهب فلهذا أن المذهب عدم مضره عاصلة لا يتصور ما يخالفه والحادجوا جزاء الكفار
بما جزاء من ترك الكبرية (قوله فيه منع ظاهر طول الخ) فيه أن جزاء الاعلان والجلية لا يجرى في التقيف
قوله عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الاعيان (قوله أيضا يتخلف المذهب) خلاف
مذهبهم على ما مر (قوله وبين هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على قدر توافر العمل ترك الاشياء يكون
من الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من انان الاوامر وركب الشك كانت لهم جنات الفردوس
زلا لا يدخل من ترك الكبرية في حكم الا لا غير تارك الشكيات بخلاف ما اذا لم يوافق العمل بالصالحات
يجوز أن يترك كبرية بل كثر يدخل من ترك الكبرية في العمل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال (قوله
م انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على ضمير عدم التناول أيضا غير علم
لانه لا يدل على عدم خلود من ترك الكبرية الذي لا عمل له غير الايمان القريب الحكم بدخول الجنة على الذين
آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يسل مذهب الاعتراف على خلود جميع أهل الكفاية في النار (قوله فلا
يرد حجة الاثبات الخ) أي لا يرد له يجوز أن يكون مذهب الكفار شعبة الا لتبطل على مذهب ترك الكبرية
وان كانا متطرفين في افتراء فلا يرد الجواز اذ ليس الجذبة (قوله وهذا الدليل الخ) أي مبنى على مذهب
المفسرة القائلة بغير الحسن والنع الطيبين والافتد أهل الجنة تصرفه تعالى لا يوجب بالقرآن انهم قد قبل على
التصرف في ذلك الخير وهذا الذي يحل في حق تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله وانما حكم
الما كين وأتم الطيبين وكل ما وضع في موضع يكون لذلك أحسن لتوافقه على خلق وجهه حسنة على ما ينبغي انه
اذا كان الدليل الاثباتية كاشفة الى دفع الارباد السابق الى قوله على الاعلان من غير تقييد بالندة والتسليم
لأنهم لا يقررون الثبات في المذاهب الا لم تكن مضره عاصلة (قوله قالوا لا يخلو من الخ) أي لا يخلو من
عن شوائب التبع في تفصل عن مقارناتها فم مقارن من وجهه دون آخر ليجب أن تكون متابع الاخر ومضارها
خالصين عن الغير (قوله فيكن من الخ) أي يمكن منع قيد الملو أيضا نكر هذا التبع ضمير مذهبنا لان

(قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على خارج على الادراك والقوم اذ لا يلزم كون النبي صلى الله عليه وسلم تام مئة لقلبه كون غيره كذلك بل لما قلنا ان يستدل بالحديث على اتحاد الحقلين لان ذلك ملاحظة مخصوصة يأتي من الله عليه وسلم فيدل على ان التورم يمرض جميع الاعضاء لطبع افراد الانسان سواء من الله عليه وسلم وفك يستلزم عرض التورم لكل الادراك أيضاً وهو للرد وبما قلنا قوله والسك لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يميل الحق الذي لم يطرأ عليه ما مضاه في حكمه الباقي ثم وجود السك بدون الجزء لان الاترار يمتثل ليس موجوداً بمتل الاخيرين لتلقط قوله مع الاترار جزء ملبوم الايمان دليل آخر غير كونه كمالاً مرة في الجبر على ان الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما مضاه في حكمه الباقي

وكذا ليس بالعدالة الشارع انما فرض حصوله مع التصديق بميل اماره كالكذب لا يستدل هذا التصديق ويجعل بمنزلة عدمه انبي ويمكن ان يقال ان التورم قد كان ملائق اسم الكثرة الاطلاق الحقني وقوله به تبعه كثر اجماعه كانه انما بين ان الشارع لم يرد على شرح التورم من ان السجود يقتضي بالاجتناب عن الادراك على انه ليس بصحيح ومن ثم كان الشارع قد ترك حكمه بدمه انما حتى لو لم انه لم يسجد له بل سئل التعليل واحتمل الاوجه في سجدته عليه وقلبه بطريق الايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه حكم الكفر في انما هو (قوله قلت السلام في الايمان الحقني لا الحكمي) يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لا علم من الدين ضروره لان النبي عليه السلام كان يميل ايماناً جديلاً بين ايمانه والادراك وقبل هذا سابقاً ذكره الشارع فيما بعد ان الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما مضاه في حكمه الباقي فانه يصح بان السلام فيما هو اعم من الايمان الحقني والحكمي انما كونه وانما خير بان المقومين كلام الشارع ان الشارع جعل الحق الغير الباقي في حكمه الباقي لا يدل فيما الحق في حكم الحق فالسلام بالذكور مريض في ان السلام في الايمان الحقني سواء كان باقياً أو في حكمه الباقي لا ينعوا اعم من الايمان الحقني والحكمي (قوله هذا انك قد علمت انك تكونون من ان الوالج) لا بد من ان لا يحاط به التكونون هو ان التورم قد لا ينافي بينا الايمان فانه لا ينافي لولا ان كانت الخاصة حادثة في نفسه وعلى غير التسليم فمما مضاه في علمه ما مضاه في الايمان وقل عليه قوله عليه السلام فليعلم ولا ياتم لي تأمل (قوله والتورم أي في حالة التورم والتعلق) يعني ان القول بالحاصل في حالة التورم وانما هو من حصول ذلك التصديق فذلك الحاصل في حالة التورم والتعلق انما هو من الأحوال المارة بدم ملاحظة الصورة الخاصة عند التعلق لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ياتي ان يكون مناصلاً (قوله رأنا حال حضور نفس كذا الخ) كذا في التورم من ظهور قول الشارع والقول لا ينعوا من حصوله انما يدل بمضاهيه على ان لا ينعوا من حصوله التصديق في غير حالة التورم والتعلق مع ان ليس كذلك وانما للتعلق في تلك الحالة القول عن نفس التصديق به وحاصل التعلق ان مراد الشارع ان حال التورم والتعلق على القول بالبناء وأما حال عدم التورم والتعلق هو حال الحضور وليس القول لازماً لما يل قد يدل على كمالا كان التصديق متصلاً بالاعتراض الحسي لكن انما هو ان عدم الاعتراض الحسي ما مضاه في القلب بأن يفتق الى نفس ذلك التصديق متصلاً بالاعتراض الحسي لكن انما هو ان عدم الاعتراض الحسي ما مضاه في القلب لا يسمى دعوى لا ينعوا لانه انما كونه وقبحه لانه نفس الشارع في التورم ان القول بغيره من عدم الاعتراض في صورة الخاصة عند التعلق بغير شك من ملاحظته أي وقت شاء وهذا مريض في ان هذا لا ينافي الى الصورة الخاصة عند التعلق يسمى دعوى لا ينعوا (قوله والتعلق) أي لا جل ان الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما مضاه في حكمه الباقي يمكن الاترار في المصروفين هو فانه مضاهيه مع الاترار جزء ملبوم الايمان والسك لا يتحقق بدون الجزء فان قلت ان الاترار مرة في المصروفين كفاً فاسم لا يحاط به القبط قلت من احاطه بالقول انما يجوز صدور القول في هذا الاطرار بخلاف التصديق فانه لا يحاط به اصلاً (قوله على الايمان) أي ايمان محض وقبحه ووجه الجبر وادله الاحكام من زلات الجزء وبصره في دعوى الصلاة عليه والذين في مقابله السليين والمصالح بالشر وانما كونه في ذلك بخلافه اذا كان كذلك الى آخر ما ذكر في شرح التماسد على هذا التفسير من صدق قوله في الاترار بلسان في مرة لا يكون مؤبداً خاتمة تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا الجنة من الخلود في النار بخلافه اذا جعل اسم التصديق فقط لا تارة حيث لا جبر الا لا يحاط به فقط

(قوله فلجوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطن ما ذكره الحاشي الخيالي وجوه ثلاثة تصديق الثاني الذي هو ان

الايان التصديق لاسائر ما في القلب فلا يرد ما ترم انقول الحاشي الخيالي ان الايمان في ائمة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الاصل عطف بحسب المبنى على قوله والا لكن الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا تزل وذلك انه ليس مراد التولي الحاشي ان الحاشي الخيالي جعل مرجع ثلاثة دلائل على المدي للذكور بل مراده استظهار وجوه ثلاثة تصديق المذكور بما ذكره الحاشي الخيالي وهو لا ياتي جعل الحاشي الخيالي لايضا دلائل على شيء آخر فانه عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاضل فان قلت اشعار ذلك اليراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فتم خصه بالحديث المذكور فتا لا نسح احكامه في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بان الايمان اضا هو في القلب بخلاف الحديث انه والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات للذكور في جميع للمعاديات المذكورة حتى

انتم كلامي للذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من التلويح كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله فلا ياتي على حال الايمان الخ) يعني ان هذا طليان الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فله ثلاثة التصديق عن حال الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل الانسان فاختلاف فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لاسائر ما في القلب من المادية والقدرة والقدرة والشجاعة وغير ذلك من الكليات انفسانية فوجوه الاول الثاني التلويح على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في ائمة التصديق ولم يبين في الشرع لمي آخر كايين لفظة الصلاة والاعمال الصوم فلا يكون متولاه من مائة التصديق الى سائر ما في القلب وان كان متولاه باختيار مخصوصية للتعلق اذ كان متولاه لسكان اطماع بالوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطبا بالاعظام لامة وهو مستلزم لعدم استكان الامتثال به من غير استقرار وان مع ان من امتثل به استلزم غير استقرار لا توصل الى بيان وانواع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين ويصل بعض التوصل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام ان سألته عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر فقط تؤمن متولاه على ظهوره منه عدم الثالث ان التعلق بخلاف الاصل فلا يصل اليه بلا دليل دهرنا لادليل ولا صلافة ليكون قايما على مثله الاصل الذي هو التصديق (قوله ان قلت يعمل ان يراه الخ) يعني ان دلالة التصديق على حال الايمان الشرعي القلب متوجع في الجوز ان يكون المراد بالايمان التواتر في التصديق فيكون التصديق منها ان عمل الايمان التصديق القلب لان عمل الايمان الشرعي فله فيجوز ان يكون الاقرار جزء من مثله الشرعي (قوله لا ياتي على الايمان الخ) يعني ان سألني الايمان ان يؤمن بالله واليوم الآخر والايان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان الذي هو التلويح فان منطقه ناطق السبعية المحيرة فيناظر الى خصوصية التلويح به متولاه وان يمكن فيناظر الى نفس المتولاه بل بدل على ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام بين منطقه دون مثله فقال ان تؤمن بالله وما لك الحديث فقط الايمان باستقبال مثله التصديق وهو التصديق معطافا يكون مجاز لأن التلويح المتقول منه مجازي عندنا نقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة برفية والاصل في الاملاقي هو الحقيقة ليكون المراد بالايمان التواتر في التصديق من مثله الشرعي لتلا يكون الكلام على خلاف الاصل (قوله لا يراه عليه انه يعمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه على جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون متناهل شغل قلبه وعطش امتلاء الجوارح الذي هو التصديق الثاني ليزام اثبات الايمان فيجوز فقه ولا يكون منه عجز ما قبل بدله ان قوله ان التصديق متناهل مثله ان التصديق متناهل لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكن الاقرار شرعا لا غير اما احكامه والتصديق الثلاثة الاول كقولنا وهذا الحديث ثنائي (قوله ولا ياتي على الايمان الخ) يعني ان استدلالنا لكونه اية بان اصل ائمة لا يبرهنونه الا الاقرار انساني فيكون متناهلين هو الاقرار لا آخر انا ثم اذا ختم اليه ان الايمان غير متولاه في الشرع عن مثله التصديق الذي هو التصديق انساني يريد عليه ان هل هذه المقدمة ان عدم التعلق بمنوع لان التصديق المتناهل في يكون متولاه الى التصديق القلبي وانت خبير بأنه لو رد قولنا في الشرع فتن قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم لما قلتم ان الايمان هو التصديق وتقيم التعلق من التلويح وجب عليكم ان تخبروا الايمان عبارة عن التصديق بل انما فعل ائمة لا يبرهنونه الا ذلك ما لا يرد مذكرة الحاشي (قوله برحقه انه ليس التصديق الخ) يعني انه ليس للتصديق التكرار بل ان الايمان

بعد الحديث الاول ايضا انه فيه تصريح بمسبة الدين الى القلب محمد

جرد انقضاء حق بدارم أن يكون التسلط بكلمة صدق سواء كان مبدلاً أو موضوعاً على سوى التصديق القلبي
 مصداقاً قلبي عليه الصلاة والسلام في العرف والاعتقاد بل للمعتبر عدمه في الإيمان هو انقضاء الحال على التصديق القلبي
 من غير أن يجعل التصديق جزءاً من معنى التصديق في الوضع الشرعي والقوي لفظ الإيمان ولا شك أن التسلط
 بكلمة صدق من حيث دلالة على التصديق القلبي يصدق قلبي عليه الصلاة والسلام في العرف بالله بضرورة
 وأن لا يحصل التصديق القلبي (قوله لفظ دليل الحق) أي إذا ثبت أن معنى كون لفظ الله سبحانه المستبر أحد الحكم الربية
 المتميزة في الوضع الشرعي والقوي بطلان ما قيل على السكارية إنما هو للغير في الإيمان لفظ الله سبحانه لا على
 التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة وأما ما عارضه المدلول إذا عارض من اعتبار الدلالة أن يكون
 ذلك انقضاء معاً على وجود المدلول فإنما يمكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبار علم أحد الحكم الربية المستبر وبها
 ويجعلون للمقرر الغير المصدق مؤناً وأما ما قيل من أن دليل المدلول لا يحاط به في الأوضاع فإن الوضع ما عين لفظ
 الإيمان لفظ الحال على التصديق القلبي معطوفاً على أن يكون التسلط بذلك لفظ مؤناً مستبراً ما عارضه المدلول
 مدلول ذلك لفظه منقضى أولاً ويمكن أن يقال بين انقضاء الحال مطلقاً أنه لا قد في اعتبار الدلالة مع عدم
 المدلول (قوله لم لا اعتبار لما حق الأحكام) أغتر برباسيق من أنه لا معنى لاعتبار ما عارضه المدلول مع
 لم أنه لا اعتبار ذلك الدلالة لا في الاعتقاد بما عارضه المدلول في حق الأحكام عند الحكم الربية لأن مقصود الوضع
 من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققاً يكون التسلط بذلك لفظاً مع عدم المدلول منزلة
 للتسلط لفظ المبدأ أو الموضوع على آخر فلا يخفى عليه الأحكام التي تخبر على التسلط بذلك لفظ مع تحقق
 مدلوله (قوله قالوا الحق) تأكيد لعمومه لا أن يقال الحق أي قال الحكم الربية من أخصر الاشكال وأظهر الأذهان يكون
 مؤناً لغرضه ما تحقق لفظ الحال على الذي وضعه لفظ الإيمان بأنه لأنه يستحق ذلك الشخص المأمور
 في التمسك به حتى يدلول ذلك لفظ الذي هو مقصود من اعتداله ولا يرد أنه من أخصر الاعتقاد أن ذلك كره
 استمراري لا دلالة في أي دليل كره (قوله بسري أي يصدق لفظاً مؤناً) أي ليس المراد بقوله بسري
 مؤناً لأنه يصدق عليه لفظاً مؤناً لفظه تحقق مدلوله القوي كأيهم من ظاهر العبارة والأيمان بأن يكون مدلوله
 لفظاً مجرداً لا أن يرد أن المراد أنه يصدق عليه لفظاً مؤناً من جهة قيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 القضاة والمفسرون على سبيل أخذ لفظ قيام الدلالة على الآخرة لا لأنه قد مضى وقهر (قوله وفي
 المواقف أن لا قرأ الحق القلبي للمواقف) لا زعم في أنه أي التصديق القلبي بسري إننا قلنا ولا زعم في أنه يترتب
 عليه أحكام الإيمان ظاهره وأما التزام ما فيها بينه وبينها فله تعالى وبهم مجموعة كدلالة السابق على هذا أي قوله
 أن تصديق الإيمان في هذه المواقف وهذا ما عارضه لا يخل منافعنا ما قبلنا في الآثار (قوله لا خلاف لهم يسمون
 الحق) معصاة الأعراف عند ما عارض في الحقيقة الحقيقة بأن الشتر عدم انقضاء الحال سواء تحقق مدلوله أو لا غير
 وأما ما قيل من أنهم لا يثبتون إلا في الآثار بدونها أي أن هذا المذهب يترتب مع التصديق المكتسب بالاعتبار (قوله
 المذهب القليل حتى لا يكون لا قرأ بدونها) أي أن هذا المذهب يترتب مع التصديق المكتسب بالاعتبار (قوله
 وما عارض على السكارية) أي ما عارض على السكارية من أن الإيمان هو التصديق القلبي على القلب المستند عليه
 لا جامع وهو الحكم بالإيمان من صدق بغيره ولا يثبت له الآثار (قوله لا على المصنف) أي ليس رد
 على المصنف وما يسميه على ما هو من العدم على المصنف حيث جعل الآثار جزءاً من الإيمان فله مختلف
 لا جامع للتقدم على إيمان المصدق الذي يثبت له الآثار وأما ما قيل من أنه ليس رد عليه لأن المصنف يحمل الآثار

قوله في حق الأحكام وأما
 الحق جده مؤناً للحكم
 بإيمانه تلك الدلالة المبررة
 عن تحقق المدلول مستد بها
 ومتميزة لا قضاة الوضع
 القوي والشرعي الاتحاد
 بها في ذلك ثم المراء
 بالأحكام الأحكام الأخرى
 لا الدنيوية التي يقتضها
 ظاهر الشرع مثل الصلاة
 عليه ودفعه في مقار
 السلبين إذ قلنا الدلالة
 الشرع من تحقق المدلول
 مستد بها في حق هذه
 الأحكام أيضاً (قوله
 لتحقق لفظ الحال) أي
 لتحقق مدلوله
 غير واردة لأنه إذا كان
 للغير عدم غيره الدلالة
 لا تحقق المدلول بغيرهم
 لا يشترطون للمواضع والألا
 لكن المستبر عدم الدلالة
 التي تحقق مدلولها حسب
 هنا تحقيق

(قوله صريح في انه رد آخر الخ)

(٢٣٠)

قال الحنفى للفقير بدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان

كلية تتبادر على ملأ ف
الكريمة له (قوله هذا)
أى ثبوت عطف الجزء
على الكل فى الآية
الكريمة (قوله مدودة)
أى خصوصية لما عدد
مخصوص محصور (قوله
هذا الاختيار) هو اختيار
وجود الايمان به (قوله
كالاجمال) بسبب
محدوده نصليا (قوله
قال) أى كان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ما عليه به التى على اخصيه
وعلم فكلمة زادت تلك
بالجمله هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصروا
القول الحنفى (قوله تهر
فمن التصديق) وان كان
عبارة أخرى غير عنى
التصديق (قوله ما أبوعلى
وابنه الخ) هذه الحاشية
بينها قلنا الحنفى للفقير
عن الحنفى الجليل وقال
فى حاشية هذه الحاشية
جاء بتحقيق جلاء اسم
قرية من قري كندون
فلا تغلب له ويمكن
أن يقال انها أى على
بطينية دون أن حاشى
بمسح التعليل (قوله
جزء من الايمان) أى

وكذلك لا لا يحتمل السقوط أصلا حتى يكون مطلقا لا اجتماع على أن قوله الخارج أيضا صريح في انه رد آخر
على الكرامة (قوله كان قوله تعالى تزل الايمان الخ) فانه صنفنا وجع على الملازمة مع انه داخل فيهم
عطف لانه كان ليس داخل في جنس الملازمة هنا فنقدر أن يكون المراد وجع جبرائيل عليه السلام واما
انما كان المراد خصالا آخر أعظم من خالق الملازمة على ما قاله القاضي في تغيير قوله تعالى يوم يقوم الروح
واللائكة صفاء ليس بغيره (قوله لان جزء الشرط الخ) فليقل المراد مباشرة لانه يفسر به ما كان
الصلح الصالح بغيره وما لا يان الله هو عبارة عن مجموع التصديق والصدق بلزمن يكون شرطا بانه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر التي عليه السلام) لا اختتام الوحي وانما القرائن وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله لا تكذب بحسب كثرة تنقل الخ) فان تنقله أو دونه متدور
حيث وجوب الايمان بما لا يؤمن بالايان الاجمالي فاعلم فربما يصح عليه التصديق به ثم انما قيل في حاشية
العلوم يجب عليه الايمان به أيضاً وهكذا فقلنا الايمان التفصيلي مزيد بحسب ملحق السليم فما زاد
التصديق من الصفات تلك الصفات أيضاً فزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد منتهى أمر
واحد وهو ما به التى على الصفات والاصل (قوله وان لم يتكذب بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
مدودة لا زائدة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليقل) بوجه التأمل ان لا يتكذب بهذا الاعتبار فان الناس من الاجمالي
الى التفصيل وهو لا يعيد الزيادة وانما يزيد كل الاجمالي لا يرى من علمه جلاء مصل ذلك الاجمالي لا يقل
عن الزائد بل الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلافه اذا كانت الصفات متكررة فزيد وانما كانى عصر التي
عليه السلام فانه كذا زادت تلك الصفات واما التصديق للثبات به لا حاجة الايمان الخ (قوله وقد توهم من صاحبه الخ)
أي وقد توهم من حاصل ما قرى ان الثبات والادام على الايمان زائدة عليه هو ان الادام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالادام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان الزيادة في ان نفس
الايمان هل يزداد لا وكون الادام بعد تهر كونه اياً فان الادام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد يزداد في زمانه زماناً زائداً عليه
المستندة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم الله لا ينافي ان زائدة من نفس التي أعني الزيادة بحسب
المدور عليه ان الزيادة في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان لا وكونه زائداً بحسب الامداد
لا دخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الحنفى الخ) هذا صريح في أن
الامام مطلقاً جزء من الايمان عند الحنفى من خلاف وجع الخلاف وجد الجوار والامام للقرعة جزء من هذه الحاشية
وهو موافق لما في شرح القاصدين حيث قال واما على الزيادة وهو أن يكون الايمان اسماً لعل القلب
والجوارح على ما قاله الزرارى فاصح والتصديق بالجان والعمل بالاذن قد جعلوا ذلك العمل خارج عن الايمان
داخل في التكليف والمذهب الجوارح أو غير داخل فيه وهو موزع بين الزاين وانه ذهب للمؤلفة الأشهر
المتفق اقتضاها في حق الوحي هل الواجبات ذوات الخلق وذات الخلق وعبد الجوارح وتجه الجوارح
هل الطائفة واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه عطف على شرح المؤلف حيث قال وقال قوم انه
عمل الجوارح فذهب الجوارح والعلاقة وعبد الجوارح الى ان الطائفة بأسرها قد ذهب الحنفى وابتدأ كذا بصرة
الى ان الطائفة للقرعة فانه بدل على ان الايمان منه هو الامام الخلق وانه أمم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الحنفيتين) ما أبوعلى وابنه أبو حاشى فهو من باب التعليل كسرين لا يبرور عرضي الله فيها (قوله فان قلت

لا يجب ان كلمة من في قوله من الايمان دخل على الجزئية

انها

[illegible]

بيان أقوال الخنثى الخليلي ٥٥٤

حكمة تليق بالطلع عليها وأما كانت فلا يصح وقوعه عن الترك (قوله والخلق لرب عباد الخ) يعني
 جلاء التي يستحسن أن يقال بأن مراده أن إرسال الرسل والحب عليه تعالى وله معنى تمكنه
 إذ معناه الصريح الاتي إرسال الرسل حكوة جامعة جيدة (قوله بأنه لا يسلب سوق بعد انقضاء الخ)
 لأن سوق هذا القام يقتضي أن يكون إرسال الرسل رحمة بالعباد بين أمور الدين والدنيا حيث لا ياتي
 بها الفعل على ما يدل عليه قول التلويح فكان من فضل الله رحمة لولا أن الرسل لا ترحمة بالعباد لهم
 أمروا عن الحسف والشيخ وهو قاهر (قوله قبل لا بد من قسده يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قسده
 آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً لمدعى يكون مأموراً من مذكور الخلق الذي
 لا يكون موافقاً له. كمنطق الجلاء بأنه مقرر كذاب كان ادعى أحد النبوة وقيل معجزتي أن الخلق
 هذا الجاهل يظن الجلاء بأن معجز كذابه أنه صدق أنه أمر خلق عبادة يظهر على يد مدعي النبوة عند دعوى
 المنكرين مع أنه ليس بمعجزة لأنه لم يجر به حيلة قبل الزيادة اعتقاد كذبه لأن للكذب نفس الخلق
 بخلافه وأما كذب معجزتي أن آدمي هذا أثبت فأجابه نطق اليك بأنه مقرر كذاب فإنه معجزة لأن معجزة
 هو اجتهاد وهو غير كذب له موافق معادلات يتكلم بغير ما يشاء وأما في الصور الأولى وإن كان
 للمعجز نحو الخلق مع هذا المعجز الذي لا يتحقق إلا في من هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجلاء
 معجزة وهو كذب له فلا يكون معجزة (قوله وأوجب بأن ذكر التحدي الخ) يعني إن ذلك القسده كور
 التزاماً لأن ذكر التحدي يستلزمه فإن التحدي هو طلب الشرعة في شاهد وموالة ولا شهادة بدون أن يكون
 الخلق موافقاً لمدعى (قوله وقدر في صدور الكتاب) أشار إلى جواب آخر ذكره في حق وهو أن الله تعالى
 لا يخلق الخلق بحسب معجزتي من الاتيان بنته على يد الكتاب بحسب العبادة فلا تفسد بغير حيل المعجزة (قوله يعني
 أنه أمر آدمي الخ) أي أمر آدمي وهو غير مقصود على نفسه حيث كانا فيلجأ إلى حوله أيضاً فلا يرد
 ما قيل إن التي عليه السلام على ما عرفت في صدور الكتاب أن الله تعالى لا يخلق إلا بحسب كلامه ولا يهي
 بلا واسطة لا يستلزم النبوة بل هو الزعم بغير ما على نفسه ولا يكونه لتبليغ (قوله لا يخلق) هو ما في
 دليل هذا الخلق أن الجنة ليست دار التكليف فإدعاء أني دار التكليف لا لأنه ليس هناك إلا يستلزم أن يكون
 أنه وفيه لا أسس للتكليف إلا بالامر والهي وأما حقيقة ما تقدم وجوابي الجنة وترتيب جوارها تكليف
 للهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالجنة (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً
 لأوصي المستلزم للنبوة تأمل لأنه قد أرمي موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن أقدني في الثاوت على
 ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى «أد أوجيت إلى أمك يا موسى» وكذلك أمر آدم بحسب بلا واسطة
 بقوله تعالى وحزني اليك بخلق الجنة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى «فأنا دعاه من تحتها
 جبرائيل» أن لا عرفت في حد بل قد تمكك سرراً «ويستدل فيه بأن المراد بالامر من الله تعالى بلا واسطة
 التي عليه الصلاة والسلام على الكلام المنظوم في البنية يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه
 الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى «وقد يلازم أسكن حالاً بأن هذا من ظاهر خصص الله في
 بيت لبيد وعققت الأمر بسنن الخلق في خصائصه معلوم بأن في حق آدم موسى فلا يجوز أن يكون بالامر أدنى
 للمقام من الإلهاء بخلق في الجنة على الخلق في الروح في البنية وعلى إلهام الكلام في العلم أيضاً فلا يكون
 بالكلام بالسوم في البنية ولزم فيجبوز أن يكون على لسان في ذمته لأنه كان في ذمته في وأما في حق

المومنين بأن الله تعالى (قوله
 لا يخلق الخ) فلا يفسد
 الحسنة الإلهام إلى
 الجواهر كغيرها مثلاً غير
 مسمون بل خلقاً خلقاً في
 غير رباني هو من قال
 له الله تعالى أرسلتك إلى
 الناس أو إلى قوم كذا
 (قوله بلا واسطة) أشار
 عن الأمر والهي الخلق
 بالواسطة كلامه والهي
 بالجنة إلى ما دعا الإلهام
 قلوبهم بالواسطة الإلهام
 فإن ذلك الأمر والهي
 لا يستلزم النبوة قطعا
 وهذا القيد مأخوذ من
 قول التلويح مع القطع
 بأنه لم يكن في ذمته
 آخر إذ خاصه إن الأمر
 وبه ليس بالواسطة وذلك
 يكون الأمر والهي بالواسطة
 يكون للأمر والهي شيئاً
 (قوله لا من الله تعالى)
 المستلزم من الأمر الذي
 من جبريل نفسه وهذا
 القيد لأخراج أم يحيى
 كما سيظهر ذلك

(قولاً بلا واسطة التي)

(१११)

هنا أتيد لإخراج أم موسى (قوله بالكلام المنكروم) احتراز عن الأمر بالإنظام

[illegible]

الذي هو الله المسمى في
الزمر بطريق التثنية وهذا
القبيل لأخراجه أم موسى
باحتساب إن يكون أمها
بالإسلام لا بالكلام المشهور
بقوله في البيضة احتراز
عن الأمر في الشام وهو
أيضاً لأخراج أم موسى
باحتساب إن يكون أمها في
الشام لا في البيضة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هذه الأكل من الشجرة
بني إن كون آدم وسواها
بعداً بوطء سم السكين قبله
غير سم (قوله) وعوقبه
وقد يستدل بأرباب المعاني
(إن) أي ما ذكره في خبر
هذا القول وهو قوله أجدها
ما توارى من أوجهه (إن)
ولظهور المراد حمل قوله
وقد يستدل (إن) على
الاستدلال الثاني (قوله)
الاحتياط (إن) أي إلى
أجزاء التي هي المال للقدور
على أمان السكندر (قوله)
من خالص ماله (إن)
خشى الخسائر (إن)
المراد (قوله) عذرك
مع إحصاء حال كونه حين
للمنازعة كانتا (قوله) من
أشارته خلفه (أشارته)

أما إن الشبهة السابعة لا تخل بأرواية لزوالها عما ذكر من بطلان الجوهرة ثم الثبات

كالأخبار يكون المرء مزارحاً من عملوا وادعته بأن لم يرتكب كبراً ولم يصر على صفة ولا جليل وداياً القاسق
 لثبوت أصل الصلاة ولا الشورى في زماننا وهو الذي لم يصر في سنة وعادته للصوم عداناً وأصله الإسلام فيقول
 الدين الحق والتصدق عليه عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو قوله على طرفة العين
 وثبوت الأحكام بغيره إلا بوجوبه على من يثبت كونه أصلاً هو الدين الحجة إلا أن يصف الله تعالى كل من على مبدل
 إلا حال وإن إقده على التمسك به فلا يثبت رواياً الكافر والمبدع وإن كان مقلداً لما جازى به فلا بد
 في هذا الكذب تصحيف في الدين وأما عدم الظن فهو أن لا يكون الراوي عروفاً في روايته فلا يثبت روايته
 الطور والظن أساس الراوي من عمل بخلافه بعد روايته في عدم جرحه وأما من ضمن الصحابي فيكون
 جرحاً إن كان في الأصل الحجة والأصل وإن كان من أغفل حديثاً كان جرحاً بأن يقول هذا الحديث غير
 ثابت أو شكراً أو جرحاً لا يكون جرحاً وإن كان يفسر بأنه جرح جرحاً عما كانه والطعن من أهل الصفة
 لأن أصل الصدوق والتعصب يكون جرحاً ولا لا وتخصيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله) أن لا يجوز
 (الح) يعني جرحاً كذباً في الأصل الحكم بالنية جوازاً أو قوياً لبطول دلالته للمبرع على صفة أبيه ومن الله
 تعالى مع أن دلالته للمبرع على صفة دلالته قاطبة أصح من دليله بالحوار بالحوار لأن الحوار الشل لا يثبت
 الدلالة المادية قائلاً بالصدوق وإن جرحاً عدمه يتقيد بما جرح جرحاً في نفسه (قوله) وهكذا في الصدوق أي
 هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام بالنية فهو أصح من استدلاله بغيره والافتقار إلى استدلاله
 دلالته للمبرع على صفة أبيه في جميع ما أتى به مطلقاً قال القاسق (الح) أي أن القاسق لا يجوز صدور
 الكذب عنه في الأحكام بالنية فهو أصح من استدلاله للمبرع في الأحكام بالنية في الصدوق تصديقه وأما ما صدر
 عنه وعنده فلا يدخل تحت التعصب بالمبرع فلا يثبت جرحاً في الكذب سواء دلالته للمبرع وعنده والصدوق
 لا يجوز الكذب فيهم في الأحكام بالنية مطلقاً (قوله) يعني ما سوى الكذب في (الشيخ) أي في الأحكام
 بالنية كذا كان أو غير كذب كذا في الردوب والخاص (قوله) ويرد على (الح) أي يرد على ما قالوا (الح) أي
 عدمه أي لا يثبت ظهور الكبرية فيهم لأنه لا موجب لظهوره والكلام في أنه يثبت صدور الكبرية عنهم فلا يكون
 الدليل على ما قلناه صدور (قوله) (الح) أي لا يثبت فيهم وقت الدعوة لظهوره في صدقها وكثرة المخالفين
 (قوله) أي يثبت (الح) هذا وادع على كل وجهي الرد ليس شاملاً قوله وأيضاً نقض جرحاً على كل وجه مناهله
 أنه يجوز أن يكون دفع الحقوق في بعض العود وفي بعض الأوقات بإعلام من اقتضاه كأيضاً الله تعالى موسى
 وعلموه في بعض الأوقات (الح) أي في بعض الأوقات بإعلام من اقتضاه كأيضاً الله تعالى موسى
 للظاهر هو الغر والخاص وهو صرف ليدل القسبي في غير الأبناء كما في قوله تعالى حتى آدم وهو أصلاً
 بشر كذا في كلامنا أي هو أول آدم بشر كذا في قوله تعالى فما بشر كونه وأيضاً نقض لظهوره فلا بد
 الجرح على تركه ولا يثبت أصلاً من الظاهر فلا يثبت القاطبة (قوله) أي في قوله تعالى فما بشر كونه وأيضاً نقض لظهوره
 توجيه آخر أن لا بد من الظاهر بل يثبت في الأولى يصل العلم على بعدا الخاص في مرة القاطبة (قوله) وفيه
 ما فيه أي في من الكلف ما فيه أن دعوى كونه أول آدم عليه الصلاة والسلام شديدة في غير نوع الإنسان
 ودعوى الجرح فيه مسوقة وجرحاً بالأحوال لا يكتفي في الاستدلال (قوله) وقد وجب (الح) أي قد وجب
 الاستدلال بالنية الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أفضل أول آدم عليه السلام ولا شك في
 أولاده من هو أفضل من على اختلاف الأنواع قبل النوع كذا في تصانيف مع طول عمره وقيل إبراهيم زائدة
 توكده وأيضاً نقض موسى لكونه كليم الله وتوجيهه وقيل موسى لا يبرهن الله وصفيه ولا أفضل من الأفضل
 أفضل فيكون نينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله) الأول أن يثبت قوله تعالى كرم الأولين (الح) وأما
 قوله عليه السلام لا تخروني على أبي موسى وما ينبغي لأحد أن يقول ما ينبغي من يثبت في تناقضه منه

(قوله) (الح) أي في

الأنبياء

صدور الكبرية

إلى غيره من الأنبياء

بسته أنه وإن كان صدور

الكبرية من غير الأنبياء

مؤيداً إلى غيره فلا يكون

لكن لا يجوز أن لا يكون

الصدوق عن الأنبياء كذلك

ويكون جرحاً في جميع جرحاً

بأنهم من ضمن جميعهم

لا يثبت ذلك من دليل

(قوله) كما أن الله تعالى

موسى (الح) وكما أن الله تعالى

عليه الصلاة والسلام قوله

وأما يصح من الناس

(قوله) بنية الذنب أي

للقسب كلاماً على الأنبياء

وقوله لا تخروني على أبي موسى

المراد

أقبل إن يتولد هذا
 لآية الأخرى الصريحة
 بنسب السجدة إلى اللانك
 وهي قوله تعالى فسجد
 للأنك كلهم أنجود
 إلا اليس ويعني أن يكون
 أقبل إشارة إلى هذا
 (قوله) وفيه تأمل ظاهر
 خلل عنه وجه أقبل إن
 الأعل ما فيه من المحسوبة
 إذا كان مأموراً لا يكون
 إلا لا أيضاً مأموراً أنه
 ليس فيه ذلك وفيه إن
 مطلق الأمر وإن كان كافياً
 لكن المراد هنا الأمر
 بالذل ولا شبهة في أن
 أمر الأعل بالذل بسلام
 أمر الأعل به كما لا يخفى
 فتسوي في توجيه أقبل
 على ما ذكره كما في قوله تعالى
 جبر الكتاب واحد الخ
 أي جميع ما يدل عليه
 الكتاب وكذا الكلام في
 قوله في أضواء قوله
 يكون جميعاً كلاماً ضامياً
 ولو لم يؤل بما ذكرنا
 أصبح الحكم يوجب تباين
 حيث قلنا لا يصح
 بمن تعدد ما يجب دولاً
 التي هي الأنظم للتعدد
 يعني أيضاً ما يأتي من
 حق الوحدة على الكلام
 التنسي لا على الكتب
 (قوله من حيث الظن)
 به إذا تعددت دولاً

ويجوز أن يكون نوحات قبل طه كونه أفضل أو متماثل في أصل من التوبة على ما يشير إليه قوله تعالى :
 لا تفرق بين أحد من ربه (قوله لا تفرق أصل في الاستدخال) أي الاستدخال الحقيقي هو الفصل لأن الاستدخال
 الخارج فلا تصور إلا خارج دون الإدخال وأما التعلق فبمسمى المستند بطريق الجزاء فليس قياساً متحققاً
 وأما جملوه فبما نظر إلى الظاهر لقوله وتربح به بأن الأصل (الخ) أي وقد يجازي بين الأجزاء
 لذلك قوله قد قيل ليس قد كثر إلى آخره بأن الأصل أيضاً ما مورون مع الاستدخال لا المتعلق به ذكر
 الاستدخال ذكره فبمعنى بأن الأصل يستلزم الأمر الذي فإنه لا يلزم إلا كبر ما مورون بالذلل على أن
 الأصغر أيضاً ما مورون به فتدبر في قوله فسجدوا رابع إلى الشئين كما قال فسجداً ما مورون إلا ليس
 وقد تأمل ظاهر (قوله غيظاً ذكروا) أشار إلى الفرق بين هذا الجواب والجواب الذي ذكره قوله وقد يجزى
 بين فعل هذا الجواب يكون الأمر بالسجود فليجوز للاستدخال كما قال ليس داخلين فيه وغيرهم للاستدخال
 غيظاً لا كثر على الأقل أو لا فرق على الأدنى فالاستدخال عدا حقيقة لكونه داخلاتهم لكن نسبته
 مستنداً بغيره فليجوز لكتيب بخلاف الجواب السابق فإنه لا حاجة إلى ذلك نسبته كما قيل لكتيب لا يحصى
 لأن الأمر غير حق إلا المتعلق به ذكر أحد مما عدا آخر (قوله أي السك) متعدي من حيث أنه (أي من حيث
 كونه كلاماً غير مغاير في تلك الصفة وأما مغاير مرادها ودرجتها من حيث مغاير الظاهر فإن القرآن
 فعل المراتب وأصلها السكون لظنه في أصل المراتب من انفصاحه والبالغة وإن حول عن أن كلها كلام الله
 النفسي قبل الوحدته فظاهر فإن جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد لأغوات في أصلها لكون جميعها
 كلاماً واحداً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجود وأما تعدد ذاتها ومغاير مرادها
 من حيث الظاهر أي من حيث وجودها فليجوز لأن من حيث الوجود النفسي وحاصل التوجه من أن كلام الله قد
 يطلق على الكلام لفظاً لا تعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فكذا أتدبر في قوله
 كما كلاماً لا يقل في نفس قوله كما كلاماً فظاهر لسكون قوله وهو واحد محتاج إلى البيان وهو أن خبره
 رابع إلى السك والرداد خبر حقيقة لا حقيقة صفة كونه كلاماً متعلق بالظن أن جميع الكتب متحد من
 حيث أنه كلاماً تعالى من غير مغاير في هذه الصفة وأما تعدد ذاتها ومغاير مرادها يجب أن يفسر
 ومغاير خصوصية فإن القرآن في أصل المراتب وأصل المراتب كما قال نفسه في أقصى مراتب اقتصاد
 والبالغة أن فرداً يكلاماً تعالى في قوله كما كلاماً لا يقل الكلام النفسي في قوله كما كلاماً كما دليل على
 كلاماً لا يقل في النفس بذاته تعالى ومن قوله وهو واحد فظاهر وهو أن كلاماً لا يقل واحد شخصي
 لا تعدد ولا مغاير وأما التعدد فتفاوت في الظاهر وأدنى الكلام لا يقل في الظاهر (قوله لا يقل
 تفاوت على الاستدخال) يعني إذا كان المراد بكلاماً تعالى الكلام لا يقل ويكون معنى السك متعدياً من حيث
 كونه كلاماً تعالى يكون صفة تفاوت على تعدد في قوله وأما التعدد والتفاوت في الظاهر فلهذا قريباً
 من الصفة التفسيرية بمعنى أنه (أي يكون المقصود بالبيان هو الظاهر فالتفسير ويكون ذكر المعلوم عليه
 استدل أدلاً لا يكون فيه كثير فائدة كذات المقصود بالبيان بوجه تفاوت الكتب ترجيح بعضها على بعض
 أن الحقائق الجوهرية دون بيان تعدد الألفاظ على ذلك فتدبر فظاهر غير محتاج إلى البيان قد كرهنا استدل أدنى
 ليس فيه كثير فائدة فإن الحاشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجه وقال أن تفاوت من حيث خصوصيات
 الخ فليقل أن تعدد ومغاير من حيث تعدد الظاهر ومغاير خصوصياته وأما تعدد مطلقاً غير السك لتعدد
 محمول على معناها الحقيقي من ماضيه (قوله والأول أنسب قولاً) أي التوجيه الأول أنسب قوله كان
 القرآن كلاماً واحداً لا يتصور فيه تضليل فلهذا فظاهر كما أن القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاماً
 مغايراً أو تضليل فلهذا فظاهر (والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون من صورها أفضل كذا)

يمكن من اختصاص الآخر بفضة أخرى ولا يميل إلى الترجيح لكثرة التماثل لا حتى أن يكون القضية
 الواحدة ترجح من فضائل كثيرة فلهذا لا يترتب على شبهة أو إرادة كبر القلاجيم إلا تخصيصاً من الله تعالى أيضاً
 (قوله وللشهود أن يأكلوا من ثمره) خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع
 الصحابة كل كل يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم تخالف لما هو المشهور أن يأكلوا من ثمره حتى الله تعالى
 عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سبعة من سبعة) في
 الصباح السبعة الصلوة وسبعة من سبعة (قوله سبعة من سبعة) من ثمة عباد رضى الله تعالى عنه
 متعلق بقوله يوماً يعني أن صلاة وأجر له يومان عاشه بهن من ثمة القصاص عن ثمة عباد رضى الله تعالى
 عنه وعن أن تأخر أمرهم مع علم جليلهم وجب الأمر بالآلة وتعرض العلماء فسلك وتل عن رضى الله
 أن تسلم ثمة عباد مع كثره متأخرهم واجتلابهم العسكري إلى اضطراب الأمر إلا يكون أصوب في
 بيانها فإني أخبراً أصوب حيناً (قوله) ويحدث أن برناج) أي يحدث أن برناج الحلة أو أنما في الحديث
 الحلة على الولاء وهو أن لا يبيع نبيهم وأمرهم سواء كانت كلمة لا يبيع نبيهم من الله تعالى أو لا يبيع
 الشارح والمحدث فرقاً فلهذا ذكر ما نقله الحنفية من أن لا يبيع نبيهم من الله تعالى أو لا يبيع نبيهم من الله تعالى
 أولى من جواب الشارح لأنه يشك عليه بخلافه من رضى الله تعالى عنه ما قاله مخالف مما هو أن النبي
 لا يكتب بيعه إلا بخلافه من رضى الله تعالى عنه من الله تعالى عنه ستواً أيضاً حصر الحلة السككية في اثنين
 لا يفتي أن يكون بعد ما سلكوا له بل بخلافه كقوله (قوله) فإن جواب الصلة بغير الخ) يعني أنه
 يظهر يدل على وجوب تحصيل المرفق من رضى الله تعالى عنه لا على وجوب نصبه (قوله) وهذا ما لا يفتي أن يفتي أنه
 عليه الصلوة والسلام وقوله لا إلا ما لا يفتي على قوله ولأن كثير من الواجبات (قوله) فيظن كقوله
 (الوجوب) متعلق بقوله لا على الصلوة وقوله والمسلم والفتح العلقين متعلق بقوله لا يجب عليه الصلاة (قوله) فلهذا
 بقوله لا على الصلوة (أي إلى الراد إلى المصطفى) هو أني عليه الصلوة والسلام كما في قوله تعالى « أن جعلت
 قاسماً إماماً » أي نياً قلني من مات ولم يفرقني ربه فلهذا قد مات بغير الصلاة فلا اشكال (قوله) والصلة صلاة
 أي إذا كان حيناً لا عليه الصلاة والسلام لا يفتي على الصلة قوله عليه السلام لا يفتي على الصلة
 الصلاة (قوله) وقد يجب بأما يجوز بالصلاة) خاصة تخصيص الحديث بأن الراد من مات ولم يفرق ربه نص
 الإمام لميجر واضطر إليه بل إن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يتدفع الاشكال بعد الحلق
 ارشد إلى الباب أيضاً (قوله) أن قلت حقيقة الصلة على ما ذكر الخ) يعني أن النص على ما ذكره الشارح عدم
 خلق القاتل وعدم خلق الذنب يعني وجود الذنب فيكون غير المصوم لذناً أكسب لا يكون ظلاً وأنت
 تعلم إلا محلاً لأفراش ملا وروده لأن الظلم على ماله والحبب أخس من الصلة لأن الصلة بالسلطة فلهذا
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المصوم بغيره أن يكون ظلاً لهم إلا أن يرجع هذا لأفراش البيع
 كون الظلم أخس من الصلة بغيره ما لا يستبر من أن الظلم وضع في غير محله (قوله) قلت معنى قوله حقيقة
 المصطلح الخ) يعني الشريف الذي ذكره الشارح معترف بالحق والحق بالحق على ما ذكره في شرح
 القاصد فهو يسأل ما إذا احتجب الناس مع التحسين من لا ليس بزم من ليس له ذلك المالك أن يكون مباحاً
 بالحق لموازاة أن يكون له ما إذا احتجب مع عدم دور الذنب عنه فأنما غير المصوم لا يلزم أن يكون مباحاً حتى
 يكون ظلاً لأن لا يفتي عليك أن حل قوله حقيقة الصلة أن لا يفتي الله تعالى الخ) يعني أن لا يفتي الله تعالى
 بغيره بل لا يفتي حقيقة والحق أن الصلة كالتجسس فقال على المالك التي هي مبدأ الأمر وعلى غرض الأمر
 أيضاً والشارح يبين في شرح القاصد المسمى الأول في هذا الشرح الذي الثاني للأخ من كتابه (قوله) فإن
 الخ) الخ) جواب ثان من الأفراش يعني على غير أن يكون حقيقة الصلة عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله) فلو كان المصطلح
 جواب البتة عن الجواب
 كون الصلة كلمة غير
 مشوبة بشيء من القصة
 وعلى كون كانت الحلة
 أيضاً سبعة متلاية على
 ما يدل عليه ولو لم يعتقد
 تكون فلا يكون ودلو
 جواب الحنفية على جرده
 أخباره قالوا لا تصلح بدون
 أخباره كونها كلمة معذرات
 تعلم أن الجزء ليس مباحاً
 لشك فوجبه عدم مائة
 هذا الذي ذكره الشارح
 وم (قوله) فلا اشكال
 أي بعدم ذلك الحديث على
 اللقب وهو المذكور
 بقوله السابق يعني أنه
 يظهر بذلك (قوله) فلا
 تدافع من كتاب) لكن
 حيثما يدل على الجواب المذكور
 بقوله قلت فله حقيقة
 المصطلح من حل النص في
 قوله غير المصوم على الحق
 الذي ذكره في شرح القاصد
 لا يتكاد يفتي بالتدليل والجواب
 حيثما ذكره ما يولي الحنفية
 في الحقيقة السابقة أو على
 ثبات من الحنفية الجواب

لما أدى الخ أي كما قال
من يؤذي المسلمين فهو
بظلم نفسه وليس الظلم
لنفسه اختصاص بل يوجد
بأي ذنب صدرته قال كلام
لذا كورد غير تصور عقيد
الظلم بقيد نفسه (قوله
ولا يدل على شي بقاء)
فيجوز أن لا يكون الشخص
ظالماً وقسماً يصل إليه
عبد الامنة بعد جهوده
قسماً لا يتزلزل الا بدليل
الأي على عدم قلة الوصول
بعد حده بل انما يدل
على عدم حدوثه أولاً
لكن الوصول آتياً مستأجراً
في الان (قوله وحاصل
الذبح الخ) وذلك ان
الوصول كما يطلق على
الوصول لا في الذي يحدث
في أن الوصول كذا
يطلق على الوصول الباقى
زمانياً أو أكثر والآن
تدل على إطلاق الوصول
قد دل على الزل بالحق
(قوله راجع الى أحد)
اذ لا معنى لتسمية ذلك
للتكليف المخصوص الى الله
بخلاف تسمية الى الواحد
فان مستلحا للتكليف الذي
يكون به ذلك واحد مفرد
لأنه (قوله بمعنى الصنف)
كالشعر بمعنى الشعر (قوله
فوات للشيء الذي ذكره الخ)
وذلك لان للشيء الذي

غير الموصوف ظلاً لأن عدم العصة انما يستلزم التسمية والشيء انما هو من العصة لا ان التسمية على الغير قدس كل
تسمية ظلاً حتى يكون غير الموصوف ظلاً وانما قيد الظلم بالظلم لان الظلم القيد بقيد نفسه يكون من التسمية
على نفسه كذا وصف الخ الذي يفتقر على نفسه (قوله وقد يجب الخ) أي وقد يجب من احتياج الخلق بقوله
نماي * اذ قال عدي الظالمين * ان الله ابداهم بعد التوبة على ما عوروا أي كذا للذين عوروا بقوله تعالى
في جافك تناسلنا * فان لم يمت بالبر ولا بالبر ثمة الكثرة في قولنا هذا الجواب بخلاف انما مر قد عدل
عن الظاهر (قوله وقد يجب ان معنى جعل الامانة شورية الخ) يعني ان هذا الاضطرار الذي ذكره كان مني قوله
جعل الامانة شورية لانه جعل الامانة ذات مشورة بين متساويين كذا في قوله تعالى انما جعل الامانة
ذات مشورة بين متساويين بل متساويين في نفس الامر لا في العقل وانما جعل الامانة لأهلها من غير ان يكون
الاستخفاف سبباً في تغيير شورية لا ينفردون بأمر اجتهاد عليه يدل على انه جعل الامانة مشتركة بينهم
وقالوا في الفراع (قوله وهو أمر آت) انما هو من قوله هذا الذبح ما قبله لان الايمان لا يتناول على ان الوصول
وهو أمر آت لا بقاءه فبذلك على ان حصول عباد الامانة فظالمين ولا يدل على اني قلته مني بل على اني لم ازل
الامانة بالحق واصل الذبح ان الوصول آت انما هو من قوله اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
الوصول في الآخرة يكون ذلك الوصول باقياً الى زمان لا يتكامل فيها يكون مفيداً لا يفسد
الظالمين ابتداءً وقد يدل على انهم ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
لكني للتصدي والشيء التصدي هو وصول أمر آت في باقي العالم الكيفية الخاصة من الشيء للتصدي للشيء
بما حصل للتصدي وليس ذلك مدلولاً على اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
صنيع الاصل أي على اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
يكون مضمون الآية لا يفرد من وصول التكاليف فلا يدل على اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
بالصفة الخ يعني ان اريد بالصفة قوله وان العصة ليست بشرط ما لا يمكن الاحتساب لثباته ليس بشرط
ابتداءه لكن القدر بأمري استزاهم بالذليل الذي تغير كما اذا قلنا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا اني ابداهم في هذا
يلزم من عدم اشتراط المال كعدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالصفة عدم الفسق فالقريب ثم لكاننا نضع
عدم اشتراطه في الامانة ابتداءً وقوله قال الخ أي لا يشترط عدم الفسق (قوله ايمان انما يباحث الامانة الخ)
منعور الفتن وقع ما يباحث الامانة من التباحث الحقبة لأهل الحقيقة بأهل الحقيقة (قوله ايمان انما يباحث الامانة الخ)
تصا الامان واجب عليهم بل لا يكف عدها الفراع من مقاصد الكلام ووجه الذبح ظاهر (قوله هو تكليف
مخصوص الخ) أي انما تصا مكيال مخصوص أصغر من المذلل هذا التقدير غير نصه وراجع الى أحد ثم
يجوز التصا في التعريف بل هذا التقدير غير نصه وراجع الى أحد ثم يجوز التصا في التعريف بل هذا التقدير غير نصه
مثل أحد دعاً بغيره فانه لو افاق أحد من أصحابي مدلولاً لصفته وذلك لاننا نعلمه كذا في الشرورة ووثيق
الحال في عدمه فانه عليه السلام وحملته مع مدق تبيينه مخلص ما هو في ذلك مقفود بعد تبيينه السلام (قوله
أي أحجم بمعنى) اشار الى ان الجاهل مشتاق غايه حلاوة الشيء للتصدي والى ان الحبيب يعني الحق قوله في
بصيرتة وآفته قبل مكاله هو واحد من الباطل الذي شرع للتصا لست تشبهه والاشفاق على
عاقلة القائل الحش فوات للشيء الذي ذكره الخ يعني ان الحققة للشفقة الخ (قوله واقرع على
البروج) اقرع جمع فرج والبروج اندوى اقرع جمع البروج والبروج جمع البروج في الحديث لمن اقرع البروج
على السراج (قوله يدل على انه لظلم) فان ترتب الظلم على الوصف بغيره بل عليه على ما بين في الاموال (قوله
ايمان انما يباحث الامانة الخ) مثلاً الحكم قوله عليه السلام الجاهل مشتاق الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة
مدلوله الشيخ مثلاً للبر قوله تعالى * قالوا لشر كين كافة * فان كافة مدلوله الشخص لكنه بمنع

عندهم أشبه بذلك إلى
أن انتهى له الرجوع
إذ انتهى فاسمع قوله
منهم من مثل قائلاً
قوله أحدهما أتوي عتده
ولو كان مائة جنة يجب
الصلوة لا يقبل الآخر
صريحه (أي بأن قلبي
الرجوع للشيخ إن جبر
في الشبهة (قوله أناس
معيماً فإنه أتاني أجند
الجهنم الذي قد لقي
أقوى حاد مدك مجتهداً
ثم أجمع الثانيين والآخر
المعنى (قوله جمع المثلين)
الذي من جودك للأنك
فيك تدليل رسول البشر
على رسول للأنك الذي
هو حق من الذي (قوله
من هنا الحكم) وهو
تدليل جميع الناس على
جميع الناس الذي هو لازم
عندهم لتخصيص مطلقاً أي
في الآن وفي المثلين
والخامس أن مرادنا من
التخصيص من الحكم
اللازم لا يخص من
الآن من المثلين كشيء
على النبي الحي الذي لم يزل
على الاعتراض على الفلاح
ولكن هنا آخر فتدبر
والتصديق في هذا فتدبر
الخير ومن الله تعالى نستد
للمؤمنين بالبدن للغير فهو

منه وقيل للبيان خلافه (قوله واعترض على هذا دليل) يعني لا شيء لا يمكن أن يكون كل من الاجتماع من موالاته
كان تخصيب سليمان عليه السلام بقدر كرمه لأنه يجوز أن يكون تخصيبه عليه السلام بقدر كرمه لا يكون مائة
أحق وأفضل ولو كان مائة وأد عليه السلام أيضاً فحينئذ يشترط بقوله غير هذا في حقيقة التخصيص لم يكن
فأخصه فحق لكن غير ما حق بشر بقوله نعمتكم وكلوا ما نحتكم وعلما فانه بينهم من أصابها في فضل
المصومات والمأمور والمدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فيمن على أن لا يوافق إلا من الأتية به غير الشبهة
من غير علم (قوله اعترض على) بأن الإجماع (يعني أن الإجماع) بأن ثابت بالنسب وأحدهما لم يوافق في به
صريحه وهو في غير الاجتماعات والبحث في الاجتماعات الثابتة حكماً بالنسب من فلا يشترط المدايل للعائق لعدم
تكرار الأوصاف بغير الدليل كما في الثابت بالنسب ثابت بالنسب من وكل ما هو ثابت بالنسب صريحه وهو واحد
(قوله على أن الثاني) أي على الأول (أن القياس) ظاهر فانه عند الحكم القائل بأن كل مجتهد مصيب من حيث
الحكم فلا يتم للعقل (قوله اعترض عليه) بأن أن يدعيه (يعني أن يدعيه) لا تفرقة في المصومات الواردة فانه
لا تفرق بين الأشخاص في ثابت بالمصومات صريحه وهو الحكم كغير الاجتماعات في حكمه لا يثبت المطلوب إذ
المدعي أن الحق في الاجتماعات واحد وهو ما لم يوافق لفرقة بين الأشخاص فهو أن يدعيه لا تفرقة في
المصومات بالنسبة إلى الحكم الثابت به بالمصومات لكان اجتماعاً غير مشروع بل هو قول الشبهة وهو أن تراعى
قال الفلاح في التلويح والاصوب أن هذا لم يكن كالمجتهدين بل هو ما يجمع بين الثابتين بالنسبة إلى شخص
واحد إذا اشترط على المجمع تقليد مجتهدين من المجتهدين حقايق شاملة لا تبدأ أحدها بأية الشبهة
والآخر ولا يخرج من ذلك جميع أحد مما قد يستدل على شيء من هذا إلا أنه غير اجتماعات مجتهدين
في الأول حازم اجتماع الثانيين بالنسبة إلى الأول المجمع الاجتماعات وكذا هذا أناس مجتهدين (قوله
الوجه الأول) في بيان (يعني أن الوجه الأول) في بيان أن كل مجتهد من مجتهدين على عليه السلام على
الأنك لا أساس لرسول لكتبة في بيان تخصيصه بالنسبة إلى الأول لا يوافق في قوله وغيره من الرسل لكن
لا بد أن تفصيل عامة البشر على عامة الأنك (قوله فأنه نفس الجمع) يعني أن تخصيب تفصيل عامة البشر على
رسول للأنك بتصوره لا يوجب أن يخص من البشر لغيره وأمر أن غير الأتية أو يكون المراد هو
الرسول من أولادهما في تفصيل رسول البشر على للأنك تفصيل عامة البشر على عامة الأنك وأما أن
يخص من المثلين رسول للأنك ويكون المراد من رسول للأنك في تفصيل رسول البشر على عامة البشر
على عامة الأنك فقط ولا يوجب تفصيل رسول البشر على رسول للأنك وعلى كل تدبر لا يثبت للذي ويمكن أن
يقال بأن مفهوم الفلاح صريحاً أنه لا يوجب عموم سابق ولا يوجب أن لا يوجب أن عمران ولا يوجب في
تفصيل جميع الرسل على جميع المثلين وإنما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة إلى
رسول للأنك بخبره الاعتراض الذي أوردته الخفي (قوله لكن أشبه أولي) يعني أن تخصيب
المثلين أولي من تخصيب أن عمران وآل إبراهيم لأن الاحتياج إلى التخصيص إنما حصل بعبه
(قوله وقد قلنا على هذا) أفضل الأعمد آخر ما يوجب حد بشأن جاف وحقه لعله فعل منها أن أحسن الأعمال
آخر ما أتى ثم لم يوافق كذا في الصالح (قوله به يظهر أن هذا الوجه أيضاً يدل على) لا يوجب عليك من اللع
الذي ذكره منه في عامة الناس بالنسبة على عامة البشر أمي أقية المؤمنين فيهم الدليل على عمومهم
فإنه ما ورد في هذا الكتاب «استنبأ بذلك نوح عليه» وعنه الكلام في كونه
وأما على الأغلب والفضل على سيدنا محمد خير الأئمة «وهي أرواحهم الكرام
ثم بعد ذلك بحجة مطالبه (ترج الله ذكر الكرمي) بحيث
في سنة ١٣٣٢ هـ به يد البي الكلي في تصحيحه وتبجيحه